

لِقَاءُ الْمُتَوَكِّلِينَ

في المسألة الإسلامية المعاصرة

طارق البشري

الحوار
الإسلامي العلماني

دار الشرف

الحوار
الإسلامي
العلماني

الطبعة الأولى

١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م

جامعة حقوق الطبع ونشر مصر

© دار الشروق

أستسرا محمد المعتمر عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سبويه المصري - رابطة العدودية - مدينة نصر
ص. ب : ٣٣ : الباروما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩١ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص. ب : ٨١٦٤ - هاتف : ٨١٧٢١٣ - ٣١٥٨٥٩
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المستشار طارق البشري

الحوار
الإسلامي
العلماني

دار الشروق

الحوار الإسلامي العلmani

(*) ورقة قدمت لندوة عقدها مركز دراسات المستقبل الإسلامي بالجزائر العاصمة في مايو ١٩٩٠ .
ونشرت وقتها مسلسلة في صحيفة الشرق الأوسط ، ثم نشرت في كتاب صدر في الجزائر سنة
١٩٩١ .

الفصل الأول

الوفود العلماني

(١)

في العام قبل الماضي، ساهمت في ندوتين، وساهمت في الإعداد لهما: الأولى، كانت حواراً بين الإسلام والعلمانية، ونشرت حصيلتها في المجلة الفصلية - «منبر الحوار» - في عددها رقم ١٠ ، الصادر في خريف عام ١٩٨٩ م. والثانية، كانت حواراً حول الإسلام والعروبة، جرت باسم «الحوار القومي الديني» ، في شهر سبتمبر عام ١٩٨٩ م، وأشرف على إعدادها: مركز دراسات الوحدة العربية.

والمقارنة بين الحوارين لها دلالتها في الموضوع الذي أطرقه الآن، وهو عن مستقبل الحوار الإسلامي العلماني. ذلك أن ندوة الحوار الإسلامي العربي، كانت أكثر إيجابية وكانت أرحب نسبياً، من حيث مجال اللقاء ، ونقطة التقارب بين الفريقين المتحاورين. كانت أكثر إيجابية وأرحب نسبياً من ندوة الحوار الإسلامي العلماني؛ بمعنى أن هذه الأخيرة تميزت بالضيق في مجالات التقارب ، والندرة في نقاط الالقاء. كما أن الحوار الإسلامي العربي كان أكثر صراحة، وأقل مراوغة والتفافاً من الحوار الإسلامي العلماني ؛ ومن ثم كان الأول أكثر خصوبة، وأقل جدلاً.

أقول هذا ، لا لأقدم اليأس بين يدي القارئ من أول سطر يقرأ لي فيه عن مستقبل الحوار الإسلامي العلماني ، ولكن لأنصع صورة من صراع السنوات التي نحياها الآن أمام القارئ لتتأملها ، ونعتبر بأحداثها ، لنصل إلى التقارب المنشود ، وإلى التخلل المحمود بإذن الله بين القوى الفكرية والسياسية الأساسية في مجتمعاتنا ، ولنتحقق إن شاء الله ملامح التيار الأساسي في بلادنا ، بما يسع الجوهر الإيجابي لكل من المشاركون والمتخللين له .

ووجه الدلالة السريعة التي أحياول أن أسلفها حول الحوارين المشار إليهما آنفًا: أنه حيث يكون الحوار حول وجه من الوجوه التطبيقية ، ينبع مجال اللقاء ، وحيث يجري التصدى المباشر للموضوع المجرد ، يحدث التقلص والامتناع . ثم إنـ إذا جرى حوار

حول مسألة محددة، أمكن لطرفيه أن يتفقا ويختلفا بقدر؛ أما إذا جرى الحوار حول ذاتيئها، لم يمكن التقارب في الغالب.

إن الحديث عن مستقبل الحوار، يعني الحديث عن علاقة الطرفين المתחاربين، من حيث هي صيرورة ومال. وما دمنا في مجال الضرورة، فلا بد من الحديث عن الماضي، وعن أصل المشكك، وماطراً عليه من بعد.

وأنا عندما أكتب عن العلاقة، أو الحوار بين الإسلام والعلمانية، إنما أقصد بالإسلام منهجاً ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل الشرعية، ومعيار الاحتكام، والإطار المرجوع إليه في النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك؛ بينما العلمانية - في ظني - هي إسقاط هذا الأمر، والصدر عن غير الإسلام وغير الدين في إقامة النظم، ورسم العلاقات وأنماط السلوك.

والحادي - في ظني - أن المنهج العلماني قد وفد إلى بلادنا الإسلامية العربية في أوائل القرن التاسع عشر، مع تعاظم النفوذ الغربي الأوروبي. لذلك، يلزم تتبع هذا الوفود على مدى القرنين الأخيرين، والإشارة في عجلة إلى سياق العلاقة بين الإسلامية الموروثة، والعلمانية الوافدة.

(٢)

عندما نبحث عن أمرنا مع الفكر الوافد ونظمه، لا بد أن نستحضر قصة هذه المواجهة السياسية والعسكرية، التي تترى وقائعها على مدى القرنين الأخيرين. ونحن إن أردنا أن نسمى عصرنا الذي بدأ مع القرن الماضي، ولايزال مستمراً، إن أردنا أن نعنونه بعنوان يصدق عليه ويشير إلى أهم خصائصه، فسيكون عنوانه هو: «عصر الاستعمار ومقاومته». ويتعين على أجيال القرون اللاحقة أن تهتدى إلى هذا الاسم، الذي يستخلص لهم كل شيء، ويرشدهم إلى أهم الدوافع التي حركت الرجال في خطفهم وصوابهم، وفي هزيمتهم ونصرهم، وفي تتابع وقائهم في الفشل والنجاح والمهدى والضلال، على هذا المدى الزمني الممتد.

إن المواجهة السياسية والعسكرية، قد شحذت هم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين، ليغتشوا عن مكامن قوة الغرب، ويعملوا على نقلها، ويفحصوا مكامن الضعف في أنفسهم، ويعملوا على تلافيها. وجرى كل ذلك سواء في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيم. وكان من

ال الطبيعي في مثل هذا السعي ، أن تتشعب وجوه النظر والمذاهب ، وأن تختلف التيارات وتنوع التجارب .

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية ، المؤيدة بالتفوق العلمي والتنظيمي ، ما احتل به ميزان التقدير في أيدي مفكري العالمين العربي والإسلامي وقادتها ، من ناحية مدى قدرتهم على الاختيار فيما يأخذون من الغرب وما يدعون ، ومدى قدرتهم على فرز ما لدى مجتمعاتهم من نظم وأفكار ، ومدى وضوح رؤيتهم فيما يستبقون وما يتركون .

ثم جاء الاقتحام العسكري والسيطرة السياسية التامة ، بين الرابع الأخير من القرن الماضي والرابع الأول من القرن الجاري ، فاضطربت تماماً معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب ، وشلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع ، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد ، وبين النهوض ومحض التغيير ، وبين الإصلاح والإحلال .

ونحن عندما ننظر في واقع تلك المرحلة بين خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن ، يهولنا ما نجد من أسماء أطلقت على غير مسمياتها . فتغير النظم القانونية أخذها بنظم الغرب ، سمي « إصلاحاً »؛ برغم أن « الإصلاح » يعني إزالة الفساد ، أي يعني الاستبقاء مع التحسين ، ولا يعني التغيير والاستبدال . والأخذ بالقديم سمي « تقليداً » ، والأخذ عن الغرب سمي « تجديداً » وإيداعاً؛ برغم أن الأخذ عن الغرب كان هو التقليد الذي يعني المحاكاة . والإنسان عندما يحاكي لا يحاكي نفسه ، وإنما يحاكي غيره ؛ فالتقليد أكثر انطباقاً على الأخذ من الغير . . . وهكذا ما لا يتسع المجال للحديث فيه ، وما يقوم دليلاً على قدر الاضطراب الذي قام بيتنا في تلك المرحلة .

على أن السؤال الذي يتعين مواجهته الآن هو: متى ظهرت العلمانية بين ظهرانيتنا؟! والشائع بين العديد من المؤرخين ، أنها ظهرت مع بدايات النهضة التي قام بها (مع طلائع القرن التاسع عشر وحتى منتصفه) كل من السلطان محمود الثاني في إسطنبول و محمد على في القاهرة . على أن هذا النظر يحتاج إلى نظر . وحتى ندرك حقيقة الأوضاع ، يمكن القول بأن صلة الإسلام بنظام الحياة كانت هي المفهوم السائد حتى بدايات القرن التاسع عشر ، دون خلاف يعود عليه في ذلك . ثم جاءت مرحلة السلطان محمود و محمد على تحمل عدداً من الإصلاحات . وكان أوغل الحاكمين إصلاحاً هو محمد على الذي لم يقتصر على الجيش ، من حيث السلاح والنظم والتدريب والتعليم المتصل بالجيش ، إنما امتد إلى الاقتصاد ، و مجالات الإنتاج ونظامه ، وتأسيس البنية التحتية ، وإلى أداء الدولة ، وبناء مؤسسات الإدارة والحكم . وما دامت تجربة محمد على أوغل ، فهي الأظهر فيما إذا كانت أقامت نظماً علمانية أم لا .

إن موقف نظام محمد على من الإسلام، يظهر في إطار المشروع السياسي العام الذي عمل على تحقيقه، ومشروع النهوض الاجتماعي والاقتصادي الذي قام بتنفيذه. ويستفاد ذلك من جانبين أساسين، هما: سيادة الشريعة الإسلامية كإطار مرجعي لنظام الحقوق، وفكرة الانتفاء السياسي للجماعة الإسلامية.

(٣)

إن محمد على ، كما يذكر الدكتور شفيق غربال (في كتابه : محمد على الكبير) ، بدأ وعاش وانتهى عثمانياً مسلماً . وكانت مهمته ، كما حددتها من أول الأمر إلى آخره ، هي إحياء القوة العثمانية في ثوب جديد . ويقول عنه : « كان خير من يعلم أن انقسام الوحدة العثمانية معناه تشتت قوتها وأجزائها ، ووقوع الأجزاء جزءاً في حكم الدول الغربية . . . ». (ص ٦٢ / ٦٣).

ويقول : « لم يخلق محمد على ثنائية في معاهد التعليم ، بل تمت تلك الثنائية في أيام الجيلين الحاضر والسابق من المصريين ، ويرضى أبناء الجيلين الحاضر والسابق ؛ فكان الانقسام إلى معاشر القديم وألجديد . ولم تعرف أيام محمد على . . . إلا نقافة عربية إسلامية في كل مكان ، أضاف إليها إعداداً فنياً في أمكنته معينة ». (ص ٩٧).

ومن المعروف الذي يحتاج إلى تفصيل ، أن تجربة محمد على الإصلاحية ، أو تجربة النهضة التي قامت على يديه ، إنما بدأت بالجيش وقادت به ودارت حوله ، من كل جوانبها ، سواء التعليم أو البعثات أو المصانع أو إصلاح نظام الأرض ملكية وإنفاقاً ، أو إدارة الدولة وتنظيمها . وإذا كان مما لا خلاف حوله ، أن الجيش هو عمود الارتكاز في بناء أي دولة أو نظام ، فإن جيش محمد على لم يكن على هذه الأهمية الكبيرة المعتادة فقط ، لأنَّه لم يكن مجرد درع لتحقيق مشروع سياسي ، إنما كان المكون الرئيس للمشروع السياسي ، وجواهر هذا المشروع الذي تدور في فلكه كل العناصر الأخرى ، وهذا الجيش كان يمثل عصب فكرة الدفاع عن الحوزة ضد الأطماع الأجنبية ودعم السيطرة على تكوينات الدولة .

والحاصل ، أن محمد على جرت سياسته ، من عام ١٨٠٥ إلى عام ١٨٣٠ ، في إطار دعم المقدرات العليا للدولة العثمانية ، بقضائه على الماليك أولاً ، ثم بنشاطه العسكري اللاحق . وقد حارب الوهابيين في عام ١٨١١ ، بتكليف من الباب العالي ، لإقرار الهيمنة العثمانية على الجزيرة العربية . ثم جاءت معاربته لليونانيين في عام ١٨٢٧ ، بطلب من السلطان أيضاً ، تصفيية للثورة اليونانية ، وإقراراً للسلطة العثمانية على أراضي الرومللى .

أما عن حروب الشام منذ عام ١٨٣١ ، فقد سلك محمد على فيها مسلك التمرد والثورة ، أى مسلك العمل الانقلابي على الباب العالى ، وهو مسلك يتحدى المؤسسة السياسية الحاكمة في الدولة العثمانية ، ولكنه تحدى بغيرى في إطار الدولة العثمانية ذاتها .

والحادى ، أنه بعد انتصار محمد على على الجيش العثمانى في موقعة قونية في ٢١ من ديسمبر عام ١٨٣٢ ، استاذنه ولده إبراهيم قائد جيشه المحارب المتصر فى أن يقدم إلى إسطنبول : وأجرى إبراهيم حواراً مع رشيد باشا قائد الجيش المهزوم للسلطان ، للاتفاق معه على أن يتقدما معاً إلى العاصمة خلع السلطان محمود الثانى وتولية ابنه الصبى وقتها عبد المجيد . ولم يأذن محمد على لإبراهيم بذلك ، خشية تدخل الدول الأوروبية وإنكارها عليه هذا التقدم ، فعقد معاہدة كوتاهية في عام ١٨٣٥ . ثم لما هزم الجيش العثمانى ثانية أمام جيش إبراهيم في موقعة نصبين في ٤ من يونيو عام ١٨٣٩ ، حدث أن سلم قائد الأسطول العثمانى وحداته إلى محمد على بالإسكندرية ، ولم يعد هناك ما يعوق التقدم نحو إسطنبول إلا التدخل الإنجليزى الفرنسي المعروف .

هاتان الواقعتان تظهران أن محمد على كانت بغيتها دولة الخلافة ومؤسسة الحكم هناك ، وليس مجرد إقامة دولة مصرية أو عربية . كما تظهران أن من قادة الدولة العثمانية من نظر إليه كقائد عثمانى لثورة أو انقلاب ، وأن صنيعه لم يكن صنيع حرب بين أمتين ، لذلك أيده هؤلاء ، أو عملوا على السير معه مبدئياً الاعتراف به ضد المؤسسة الحاكمة المهزومة . وأوضح إبراهيم ذلك بقوله للمندوب الفرنسي بواكونت : « إن الأمة الإسلامية لا تريده حكم السلطان محمود ، فبأى حق ترغمون هذه الأمة على ما لا تزيد؟! ». وذكره بأن أوروبا نفسها تنادى بحق كل أمة في اختيار ولى أمرها .

ومن هذا السياق ، يتبيّن أن الجيش المصرى الذى بناه محمد على ، كان يقوم بوظائف سياسية في الإطار العثمانى ، وأنه قام بدوره في تثبيت السلطة العثمانية ضد بعض الثورات ، وحركات الإصلاح الدينى في الجزيرة العربية ، وحركات الانفصال في اليونان . كما أنه استخدم كأدلة في محاولة التغيير السياسى للمؤسسة الحاكمة في إسطنبول في حربى الشام . وفي هاتين الحربين ، كان محمد على يقوم بعمل ثورى بواسطة المؤسسة العسكرية ، وهى حركة ثورية أو انقلابية قام بها محمد على ، واتخذت الجيش أدلة لها ، واتخذت الحرب النظامية أسلوبًا ، ولكنه كان تغيراً في نطاق الدولة والجماعة الإسلامية التى تمثلها .

ونحن نلحظ مثلاً ، أن بعثات محمد على إلى أوروبا ، كانت تتوجه أساساً إلى ما يمكن تسميته بعلوم الصنائع وفنونها ، أى العلوم الطبيعية والتكنولوجيا كالطب والهندسة . . . إلخ . أما العلوم الإنسانية ، فكانت البعثات فيها جد قليلة ، ولا يبدو أنه قد ظهرت

من المحاكم رغبة أو أنه استشعر حاجة للاستفادة من هذه القلة القليلة، كما يلاحظ اهتمام الوالى في تدريب جنده بالجانب الدينى، والتأكيد على فكرة «الجهاد» في الدعوة بينهم، وتعيين الوعاظ لهم من الأزهر.

ولذلك، نجد أنه من غير الصواب الزعم بأن محمد على أقام نظاماً علمانياً، أو أن تاريخ النظم العلمانية يبدأ بهذه الفترة. لقد أخذ محمد على ومحمود الثاني من أوروبا علوماً عسكرية وطبيعية ونظم عسكرية، ولكنها كانت واردة لخدمة كياناً سياسياً إسلامياً، وبقيت كل من الدولة والمعارضة تصدر عن الواقع السياسي الفسيح للنظم الإسلامية، من حيث إنها كلها تستمد شرعية وجودها ودعواها من الإسلام.

(٤)

فرق بين النظرة التحليلية التي تعاصر الحدث في سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي، وفيها أريد به من آثار، وبين النظرة «البعدية» للحدث التي تراه من بعد فيها ترتب عليه من آثار لم يحددها ولم يرسمها ولا قصد إليها صانعوا الحدث، وإنما تربت نتيجة توظيفه في ظروف أخرى متغيرة، وبسبب تفاعله مع أوضاع لاحقة، خلقت له سياقاً ورسمت له آثاراً لم تكن مقصودة في الأساس، ولا كان الواقع يفضي إليها عند صناعة هذا الحدث في إطار ظروف النشأة الأولى له.

النظرة المعاصرة للحدث تحدد آثاره التي قصد إليها صانعوا الحدث، أو تلك التي تربت، وكان من شأنها أن ترتب عليه في ظروف صنعه وفي السياق التاريخي لأصل وجوده. بينما النظرة «البعدية» تنظر للأوضاع التاريخية التالية، والأثر الموضوعي للحدث فيها، وتنظر إلى وجوده الماضي عند نشأته بوصفه من جذور ما يجرى في الفترة اللاحقة.

أقول ذلك، لأوضح وجهة نظرى في أن ما تفتقت عنه مشروع محمد على، من بدء تكوين الجماعة السياسية المصرية في أساسها العلمانى، لم يكن ذلك من صنع محمد على، ولا من قراراته السياسية، ولا كان مما يستهدفه من تكوين جيشه من جنود مصريين، ولا كان ذلك مما يتربت، أو من شأنه أن يتربت حتى على سياسات محمد على في ظروف تقرير هذه السياسات. إنما نتج ما نتج، بسبب تغير الوظيفة المؤداة بتغيير الظروف التي أحاطت بصنع محمد على من بعده، وتفاعل مع ما بقى من صنيعه، لتصرف هذا الباقى عن مقصود ما وضع من أجله، ولتجريه في سياق جديد إلى غايات أخرى.

والمصرية السياسية، أى المصرية كائنة سياسى وجامعة سياسية، لا تعتمد في الأساس على الدين. هذه المصرية السياسية ، شبت بسبب فشل مشروع محمد على ، وليس بسبب نجاحه . ويحصل بذلك من صنيع محمد على ، مما بقى في الظروف اللاحقة له ، ظهور النخبة الحاكمة الجديدة المفتوحة على الغرب ، وظهور المؤسسات التعليمية الحديثة التي تدرس علوم الصنائع وفنونها . وكل ذلك ، في إطار العزلة المصرية والهيمنة الغربية الوافدة من بعد محمد على ، كان من عناصر تكون الموقف العلماني السياسي في المجتمع المصري . وهو موقف لم يصنعه محمد على ، ولم يكن قيامه ضمن مشروعه السياسي ، ولم يتذرع إليه بتلك العناصر . وهذا كله لا ينفي أن هذا الموقف نلمس لقيامه في الظروف اللاحقة « جذوراً »، كانت من صنيع هذا الحاكم .

إن منشأ «المصرية» في صنيع محمد على ، هو بناء الرجل للقواعد العريضة لجيشه ولجهاز دولته من المصريين ، ابتداء من عام ١٨٢٠ . ولم يكن اختياره للمصريين ، كى يشكل بهم قواعد جيشه ، اختياراً قومياً ، ولا كان اختياراً يتعلق بمفهوم جديد لديه عن الجامعة السياسية . والثابت ، أنه كان على حذر من هذا الاختيار في البداية ، وأنه لم يلتجأ إلى تجنيد المصريين إلا بعد أن كان تجنيد الملك من مناطق جلبهم السابقة قد انقطع ، وبعد أن فشلت تجربته للتجنيد من السودان . المكانت البشرية وحدها ، إذن ، هي ما وضع الرجل على هذا الطريق ، وهؤلاء المصريون هم من شب عودهم في عشرات السنين التالية لمحمد على . وتصاعد مدهم ليشكلوا حركة التنصير الوعى في ظروف ما بعد انكسار مشروع محمد على ، باتفاقية لندن سنة ١٨٤٠ ، التي ضربت على مصر الانفصال العضوى والعزلة الفعلية عن الدولة الجامعة ، فانفرد الغرب بمصر وحيدة يتغلغل فيها نفوذه السياسي والاقتصادي والفكري ، وخاصة في إطار النخب الحاكمة .

ولنا أن نتأمل لو أن محمد على نجح ودخل الأستانة ، وأقام نظام حكم شامل ، أكان سيبقى جيشه ودولته مصريين خالصين؟ أم أن التكوين المصرى استمر بسبب انحسار حكم محمد على عما عدا مصر ، وفشل مشروعه الكبير؟ لقد بدأ هذا التكوين المصرى في إطار مشروع إحيائى عثمانى ، فلما انكسر المشروع بتدخل الأوروبيين ، بقى المكون المصرى يصنع صنيعه في هذا الإطار المضروب من العزلة .

فحركة الجامعة السياسية المصرية، بوصفها أنها تعتبر أوضح رموز العلمانية السياسية ، هذه الحركة لم تبدأ بدعوة إليها وفقاً لمفهوم نظري معين ، ولم يدع لها في ذلك الوقت حزب ولا مفكر معين بوصفها جاماً قومياً ، إنما جاءت كأثر ترتب في المدى

الطوبل على إجراءات تصير قواعد للجيش وأجهزة الدولة، في ظروف سقوط محمد على وانحصار مصر بفعل السياسات الأوروبية في حدودها الإقليمية.

إن الجامعة السياسية القومية جرت على مدى القرن التاسع عشر، بغير عراك مع العقيدة الإسلامية، ولا مع المفهوم الشامل لهذه العقيدة. ولا يبدو أن المصرية ظهرت وقتها كدعوة للانفصال عن أية جامعة أشمل، لأن مصر كانت مفصولة فعلاً عن الجامعة الأشمل القائمة وقتها، ممثلة في الدولة العثمانية، وقد ضربت عليها العزلة ضريباً من قبل الدول الأوروبية الكبرى. كما لا يبدو أن الموقف الإسلامي ضاق بهذه الحركة. وكتابات رفاعة رافع الطهطاوى تظهر أن ما كان عليه مدار الرأى عنده، هو النظر إلى الوطن من حيث مراءاة المساواة بين المواطنين، وليس من حيث الإطار العام لجامعة الانتفاء الأعم، أي النظر إلى «المواطنة»، وليس إلى «الجامعة»، إن جاز التمييز بين هذين الوجهين.

ويمكن، بالمثل، تتبع الإشارة إلى المؤسسات الحديثة التي ظهرت في مصر أيام محمد على لخدم مشروعه العام، ثم أغلق الكثير منها، وانصرف القليل الباقى عن مقصدہ الأساسي ليخدم من بعد سياسة التبعية للغرب. وأهم الأمثلة على ذلك، المدارس والبعثات، مما سترد الإشارة إليه من بعد. كما يمكن ضرب المثل في ذلك بما جرى في حاضرة الدولة العثمانية منذ عام ١٨٤٠. وذلك أن معاهدة لندن لم تعزل مصر فقط عن الدولة العثمانية لتتفرد بها أوروبا، إنما أفضت إلى المزيد من الهيمنة الأوروبية على الدولة العثمانية جماء، وانكسر فيها أيضاً مشروع الإحياء. وبدأت هناك مايسمنى في التاريخ بمرحلة التنظيمات، بدأت بخط جولخانة الذى أعلنه السلطان الصبى عبد المجيد، فى عام ١٨٣٩، وافتتح بهذا (الخط) مجال النفوذ الأوروبي في الدولة العثمانية على مصراعيه، وتغيرت وظائف ما بقى مما كان قد شيد من قبل من محاولات إصلاح قوة الردع وقوة المقاومة وإنهاض العثمانية، ولكن بقيت أطر الدولة العثمانية ومنابت الشرعية فيها مأنحوة من الشريعة الإسلامية.

مع ضعف الدولة العثمانية وضعف قدرتها على مواجة الأطماع الأوروبية المتسربة إلى قلبها، والممتدة إلى أطرافها تقطع منها الشلو بعد الشلو، ومع استصراخ تلك الأطراف للدولة أن تهد لها يد المعاونة، وخاصة في بلدان الشهاب الإفريقيى التى تفتحت الأفواه الأوروبية لتبتلعها تباعاً، وظهور أن الدولة العثمانية أضعف من أن تستجيب لطالبي النجاة... مع ذلك كله، وعبر الثالث الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت وحدات الانتفاء القطرية الفرعية تظهر كوحدات كفاح، وتتولى قيادة حركات المقاومة.. مقاومة الغزو الأوروبي والنفوذ الغربي بعامة. وتمثل ذلك فيما تمثل فيه من حركات المكافحة

السياسية والفكرية والعسكرية، التي ظهرت في أقطار المغرب العربي ومصر والسودان. وحتى حركة « مصر للمصريين » التي ظهرت أيام ثورة عرابي، لم تكن تطرح نفسها كحركة انفصال عن جامعة أشمل، وهي لم تتميز إلا بكونها حركة مجايدة للاستعمار مثلاً في النفوذ السياسي والاقتصادي الأوروبي المقتحم، وفي التهديد بخطر الغزو العسكري الأوروبي الذي لم يلبث أن تحقق في عام ١٨٨٢. وسبقت تونس مصر في هذا المصير بعام واحد.

والخلاصة، أتنا لا نجد في الحركات السياسية لوحدات الكفاح الفرعية في بلادنا، أي وحدات الكفاح وحركات التحرر والاستقلال التي قامت على أساس قطبية، لا نجد فيها دعوة لقيام حركة سياسية علمانية، أو دعوات لإحلال غير الإسلام إطاراً مرجعياً حاكماً لنظم الحياة وسياسات الدولة والحركات الشعبية. بل إن حركات المغرب العربي كلها كانت واضحة التوجه الإسلامي في مشرعها ومقاصدها من عبد القادر الجزائري إلى السنوسى إلى غيرهما.

بدأت المحاكاة الحقيقة للغرب على عهد التنظيمات في الدولة العثمانية، من عام ١٨٣٩ إلى عام ١٨٧٦ - (تولية السلطان عبد الحميد) - وعلى الأخص في عهد السلطان عبدالعزيز من عام ١٨٦٠ إلى عام ١٨٧٦. وببدأت هذه المحاكاة في مصر من عهد الوالي محمد سعيد في عام ١٨٥٦، وتمكنت في عهد خلفه الخديو إسماعيل من عام ١٨٦٣ إلى عام ١٨٧٩.

أخذ النفوذ الأوروبي يتغلغل في هذه الفترات، في كل مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وكانت لمرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر في هذا الشأن، دلالة جد واضحة، تدفق خلاها الوافد الأجنبي بطرق شتى: رجال مغامرون، ومؤسسات اقتصادية من بنوك وبيوت إقراض ورهونات . . . إلخ، وعقدوا صفقات، ومرورو بضائع، وندماء للحكام، وقرروض أجنبية للدولة أغري بها الحكام وأرخي زمامها لهم ليشد بها وثاقهم من بعد، فصارت كأطواق الحديد في رقبتهم، وبعثات تبشير مسيحي تتحسن الطريق لتكوين أقليات محلية تتسلخ عن الكنائس الشرقية، لتدين بالولاء للغرب وكئائسه.

ثم المحاكاة في وسائل العيش، وفي طرز المسكن، وعادات الحياة، بما اقتحم البيئة المحلية اقتحاماً. وبدأ ظهور المراقص والمشارب، وبدأ الحديث عن حفلات الرقص التي تقام في قصور الحكام. وكان السلطان عبد العزيز هو الأول في آل عثمان، الذي يقوم بزيارة رسمية لأُوزبِكيا، وهو الأعظم في مدحونته للمؤسسات المالية الأوروبية.

وكان إسماعيل في مصر صاحب أكبر دين عرفه البلاد في ذلك الوقت . وحدث الشيء نفسه في الوقت نفسه في عهد البالى محمد الصادق بتونس .

وبالنسبة للبعثات التعليمية مثلا ، يلحظ أن بعثات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت تتجه إلى العلوم الطبيعية وفنون الصنائع ، بينما اتجهت بعثات النصف الثاني من ذلك القرن إلى العلوم الإنسانية ، وبخاصة ما يتعلق بالأداب وما يتعلق بإعادة تربية الوجدان وصياغة العقول والرؤى الحضارية . وكانت بعثات أوائل القرن يرسل فيها المبعوثون من الرجال الناضجين في مرحلة من العمر ما يلي فترة التربية والتنشئة ، وهؤلاء أقل استعداداً لإعادة التشكيل وللتقليد والمحاكاة ، بينما ذهب مبعوثو النصف الأخير من القرن من صغار السن الأقل منعة . وصف عبد الله النديم واحداً من هؤلاء على لسان أبيه في واحد من أعمال النديم . قال الأب : « ولدى توجه إلى أوروبا ، وحضر يدم بلاده وأهله ، ونسى لغته ». وكان النديم يسمى ظاهرة المحاكاة تلك باسم «مرض الإفرنجي ». وكان لهذا الاسم وقتها معنى شائع يتعلق بالأمراض الجنسية ، وأراد النديم أن يستخدم هذه التورية .

ما أريد أن أشير إليه هنا أمران . أولهما : أننا في هذه الفترة كنا نحاكي نهادج ، ولم نكن نحاكي فكراً وعقائد . لذلك كانت المحاكاة (رغم علو موجتها) مدانة ، ولا ثبت أمام النقد والتقويم ، وكان يسهل التقبض والامتناع عنها ، أو يسهل الحكم بالمرور على من يمارسها أو يدعو إليها ، لأن معايير الاحتكام السائدة في المجتمع والأطر المرجعية فيه بقيت كما هي تصدر عن الإسلام عقيدة وفكراً وسلوكاً .

وحتى ما أخذناه من نظم الغرب في السياسة والإدارة والاقتصاد ، إنما أخذناه أساليب ونهادج ، وليس فكراً وعقائداً . أخذنا النموذج التنظيمي وقتها مجرداً من النظريات السياسية والاجتماعية التي لا ينتهى عند أصل شرعته بالغرب . فمثلاً النظام الدستوري ، الذي أقامته حركة مدحت باشا في إسطنبول في عام ١٨٧٦ ، والدستور الذي وضعته الثورة العرابية في مصر في عام ١٨٨١ ، أي من هذه النظم كان محاكاة أو اقتباساً لأساليب تنظيمية تعالج ما قدر أهل الزمان أنه من أمراض مجتمعاتهم ، فهو نموذج يواجه ضرورة عملية . هذه الضرورة العملية ظهرت لدى حركة مدحت باشا ، بوصفها مقاومة لنظم الاستبداد وأساليب الحكم الفردي ، وظهرت لدى العرابيين على رجاء الهمينة على شئون البلاد ضد نفوذ الغرب واستبداد أدلة الحكم . ولم تكن فكريات الغرب ولا نظرياته قد تفشت في بلادنا بعد ، ولا كانت هذه الفكريات الغربية تصلح بذاتها وقتها . مسوغاً لتبني أساليب معينة ونظم معيشية معينة ، ولا كانت هذه النظريات بعد صالحة في ذاتها لأن تكون معايير الاحتكاك والشرعية والتقبل الفكري .

وثاني الأمرین، أن من الوظائف الأساسية للوفود الأجنبية، أو للأأخذ عن الغرب في تلك الفترة، ما كانت تمثل في تبیثة البيئة المحلية للهيمنة الأوروبية عليها، سواء من النواحي السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. ومن الأمثلة الفذة على ذلك، إنشاء أول مجلس وزراء في مصر في سنة ١٨٧٨، إذ جرى تشكيله بإملاء إنجلیزی فرنسي للتوصل إلى مشاركة الأجانب للخدیو في حکم البلاد، وشكلت الوزارة برئاسة نوبار باشا، رجل المصالح الأوروبية وقتها في مصر، وفيها وزير إنجلیزی للمالية ووزير فرنسي للأشغال العامة.

ومن الأمثلة على ذلك، ما وقع في شأن الدستور العثماني الذي أعلن في عام ١٨٧٦، وكان قائد حركته السياسية مدحت باشا، وأعلن الدستور في ظل الصدارة العظمى لمدحت باشا. وتصف السفارة البريطانية مدحت باشا في خطاب لها إلى وزير الخارجية البريطاني اللورد دربی في ١٩ من ديسمبر عام ١٨٧٦، تصفه بأنه كان دائمًا راغبًا في اتباع نصائح حکومة جلالة الملكة. كما يمحک على حیدر مدحت (ابن مدحت باشا) في كتابه عن أبيه، أن الأب كان يطالع السفير البريطاني بما يصنع بشأن الدستور خلال العام السابق على إعلانه. ووجه الملاحظة في هذا المثل، أن مدحت باشا اقترح على الإنجلیز أن يضمن الدستور العثماني في معاهدة دولية مع الدول الأوروبية بحيث يكون تفیذه أمرًا يتعلق بالتزام دولي على الحكومة العثمانية، وذلك بناء على ما ورد بكتاب على حیدر مدحت. ولا يخفى ما في هذا التوظيف لأجل الأهداف الديمقراطية من تسليم الإرادة الوطنية لأيدي الدول الأوروبية الطامعة في السيطرة على الدولة العثمانية والولايات التابعة لها.

ومثال ثالث وأخير يتعلق بها سمي بالإصلاح القضائي في بلادنا، الذي تغير به النظام القضائي كله، وأخذ فيه عن التقنيات الفرنسية في الأساس. وقد بدأ ذلك بحركة التنظيمات في الدولة العثمانية، ثم بإنشاء المحاكم المختلفة، ثم استيراد التقنيات الرئيسة والنظام القانوني الأساسي والنظام القضائي من أوروبا ومن فرنسا بخاصة. ولا يتسع المجال أكثر من هذه الإشارة العابرة.

أردت مما أتبه في السطور الأخيرة أن أوضح ما الذي كانت الوظيفة الأساسية للوفود الأوروبية تؤديه بمعناه الشامل في ذلك الوقت. أما الحركات الوطنية المقاومة للاستعمار الأوروبي ونفوذه، فقد كانت في تلك الفترة لا تزال تصدر في الأساس عن الفكرية الإسلامية، وعن معايير الاحتكام والشرعية القائمة على أسس من هذه الفكرية، أيًا كانت النهاذج التنظيمية التي رأت الحركات الوطنية استعارتها من النظم الأوروبية في نطاق محدود، وفي مجال النهاذج التنظيمية فقط، ومع إخضاع هذه النهاذج حينما استعانت بها الحركات الوطنية للأسس العامة للشرعية الإسلامية.

وفي كلمة أكثر تبسيطًا، كانت النهضة الوطنية تصدر في الأساس عن قاعدة إسلامية، وكان الاستعمار وحلفاؤه المحليون متغرين في الأساس، وبقى الإسلام متصل بالأواصر بظام الحياة على مدى القرن التاسع عشر، يقوم غير غريب عنها، وإنما ينتشر في خلاياها. وتركزت حركة مقاومة الاستعمار ونداءات النهضة الوطنية وحركات التجديد والإصلاح، تركزت أكثر ما تركزت في مثل دعوات الأفغاني ومحمد عبده والكواكبى ورشيد رضا، وغيرهم من هم على شاكلتهم.

(٦)

في خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن، بدأ الفكر الغربي يروج، مثلاً في نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية. ولم يعد الأمر أمر تنظيم أو أسلوب يؤخذ، ولا أمر مطالب عملية تستعار، ولكنه صار مذاهب ونظريات وأدباً وشعرًا، أى صار أساساً نظرياً وعلقلياً ووجدانياً متكاملاً، صار صياغة جديدة غريبة للعقل والوجدان، إعادة تركيب ماكينة التفكير والشعور. لم يعد الأمر أشياء موزونة ومقيسة ومكبلة نستوردها، ولا ثمرة نطلبها، ولكن بدأنا نستورد الميزان نفسه وأداة القياس والمكيال، وبدأنا نطلب الشجرة والتربة نفسها. وسنرى بعد ذلك بعشرين من السنين، كيف أننا بسبب ما جرى في هذه الفترة التي تتخلل نهايات القرن المنصرم وبدايات القرن الحالى صرنا ننتاج الغرب ونعيدي إنتاجه في مجتمعنا، أى صرنا ننتاج ما نتصارب معه.

لم يعد الأمر أمر محاكاة في رسم بنائه، أو في ثوب أو أسلوب عمل نترسمه، أو نموذج تنظيم نؤسسه، ولكنه صار إنشاء لأرض حضارية فكرية جديدة وغرساً جديداً ومعايير جديدة للتقويم والاحتكمام، وأمسى يكون قاعدة للشرعية ومناهج الفكر.

لم تسر هذه الحركة بمعدل واحد في كل بلادنا الإسلامية والعربية. أعادها نسيئاً في الدولة العثمانية وجود السلطان عبد الحميد في الفترة من عام ١٨٧٦ إلى عام ١٩٠٩، وإن بقي جمعية تركيا الفتاة ولجمعية الاتحاد والترقي دورهما الكبير في إشاعة أصول الفكر الوافد، وظهور مفكرين أمثال أحمد رضا وضياء جوكالب ومحمد نامق كمال. وفي أرض الشام ظهرت الجامعة الأمريكية، في بيروت، منذ عام ١٨٦٦ التي كانت من أقوى آلات الضغط للفكر الغربي.

أما في مصر، فقد كان للاحتلال البريطانى الحادث لها منذ عام ١٨٨٢ ما أمكن به أن تقوم فيها قاعدة مستقرة لضخ الفكر الغربي، لا عن طريق الحركات السياسية فقط، ولا عن طريق المجالات الفكرية المتخصصة في قضايا الفكر الفلسفى والاجتماعى فقط، ولكن عن طريق التعليم الرسمى الذى تنظمه وزارة المعارف

العمومية من سن الصبا المبكر في رياض الأطفال إلى المراحل الابتدائية والثانوية والعالية. وفضلاً عن ذلك، السباح بنشر التعليم الأجنبي التابع لبعثات التبشير الإنجليزية والأمريكية الكاثوليكية، وما استطاعت معاهد هذا التعليم أن تجذبه من أبناء الصفة السياسية والاجتماعية في البلاد. ثم كان التنفيذ البريطاني في مصر بسياسته المناوئة للدولة العثمانية، مما جذب إلى مصر العديد من مفكري الشام المعارضين للدولة العثمانية، ولحكم السلطان عبد الحميد، وأكثراهم من فتحت لهم السياسة البريطانية أرض مصر، كانوا من ذوي التوجهات العلمانية والمادية، وفتحت هؤلاء مجالات الصحافة والنشر على المستويات السياسية الجارحة، ومستويات الأعمال الفكرية والفلسفية المعمقة. وكانوا من مؤيدي السياسات البريطانية في مصر على المستوى السياسي، ومن أرسوا قواعد المناهج الفكرية الأوروبية العلمانية والمادية على المستوى الفكري.

ويمكن إجمال المشاريع الأساسية لهذه الاتجاهات في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى في ثلاثة مشاريع. المشروع الأول: هو المدارس الرسمية الحديثة التي أشرف على وضع سياساتها دنلوب المستشار الإنجليزي لوزارة المعارف العمومية، وكذلك مدارس الإرساليات التبشيرية أو المدارس العلمانية الفرنسية والإنجليزية. والمشروع الثاني: تعبّر عنه أكثر ما تعبّر صحفة «المقطم»، الناطقة بلسان السياسة البريطانية وصاحبها فارس نمر، ومجلة المقتطف التي عرفت كتابات شبل شمائل ونقلاً حداد وغيرهما، وكذلك مجلة الهالن التي أنشأها وقتها جورج زيدان وغيرها. والمشروع الثالث: كان مشرعاً مصرياً، وهو حزب الأمة، وصحيفة الجريدة الناطقة بلسانه، والتي أنشأها الأستاذ أحمد لطفي السيد.

على أن كل ذلك كان يجري على أرض فكرية وبشرية وسياسية تشبه «الأحياء الغربية» التي تنشأ على حواط المدن الشرقية القديمة، تنشأ متميزة بذاتها ومعزولة وغير مندمجة. ومن جهة أخرى، فقد كانت هذه الدعوات تصدر في ذلك الوقت عن سياسات متصلة بالأجانب الأوروبيين، أو تحقق وظائف ذات صلة بالوجود الأجنبي ومصالحه السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبال مقابل ، نلحظ أن جماعة صحيفة اللواء والحزب الوطني اللذين أنشأهما مصطفى كامل ، كانوا في مقاومتهم للوجود الأجنبي ينزعان منزعًا إسلاميًّا صحيحاً . ويبدو ذلك جليًّا في موقف جماعة الحزب الوطني وتياره العام في ذلك الوقت من فكرة الجامعة الإسلامية وحركتها ، وأسلوب تصديهم لقضايا المجتمع بعامة ، ووجهتهم من موضوع الإصلاح المركز على أصول الشريعة الإسلامية .

* * *

أردت في هذه العجلة أن أشير بشيء من التبسيط إلى أن الفكر الغربي، كنظريات سياسية واجتماعية، وكمعايير للاحتكام، ومصدر للشريعة، بدأ ينgres في مجتمعاتنا الإسلامية بمقادير شتى، وبدأ ينمو بمعدلات متغيرة في الفترة الواقعة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولكن جرى ذلك في نطاق الشرائع الاجتماعية والبيئات والقوى السياسية ذات الاتصال بالمصالح الأوروبية، واستمرت الحركات الوطنية والرؤى الاجتماعية تصدر عن الأصول الإسلامية في السياسة وغيرها.

واستمر ما تأخذه هذه القوى الوطنية من الغرب لا يعدو أن يكون اقتباصاً لنماذج تنظيمية تتعلق بادارة الأوضاع السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، مثل: النظام السياسي الدستوري، وأشكال نظم شركات الأموال في النشاط الاقتصادي، وأشكال نظم الجمعيات الخيرية والتعاونية في الأنشطة الاجتماعية، وإنشاء الجمعيات الخيرية الإسلامية، وبناء المستشفيات والمدارس والجمعيات الدينية لنشر الدعوات الدينية، وكحركة إنشاء الجمعيات التعاونية للتمويل الإنثاجي أو للاستهلاك، وذلك لتعيين الضعفاء على مواجهة البنوك الأجنبية وفوائدها الباهظة وديونها التي لا تنقضي . وذلك فضلاً عن الأخذ عن الغرب في علوم الصنائع وفنونها.

أما فيما عدا هذه النماذج، فقد بقيت التكوينات الفكرية والصياغات الوجданية ورؤى المستقبل وتصورات المدينة الفاضلة للإنسان ومعايير التحاكم في السلوك والتعامل والتداول . . . استمرت كلها إسلامية .

الفصل الثاني

الوطنية العلمانية

(٧)

مع نهاية الحرب العالمية الأولى، دخل العالم كله مرحلة جديدة، ودخلت بلادنا الإسلامية العربية أيضاً مرحلة جديدة، ليست مسبوقة قط في التاريخ الإسلامي والعربي، من حيث الخصائص وأنواع المخاطر المحدقة.

لم تكن النتيجة الحقيقة العالمية لانتهاء الحرب هي انتصار الإنجلiz ومن والهم على الألمان ومن آزرمهم؛ فهذه نتيجة أوروبية في الأساس. ولم تكن النتيجة الأساسية هي قيام الثورة البلشفية وحلول الدولة السوفيتية الاشتراكية محل إمبراطورية روسيا القيصرية؛ فهذه النتيجة مع شأنها وأثارها العالمية هي نتيجة لا تزال تحسب ضمن تغير موازين القوى السياسية في إطار العالم الغربي، أو عالم الشمال الذي يضم روسيا - (حتى بامتدادها الآسيوي) - وأوروبا كلها وأمريكا.

وإن الدولة السوفيتية، عند إمعان النظر، تشكل بالنسبة للعالم الإسلامي العربي نوعاً من الاستمرارية مع سالفتها: دولة روسيا القيصرية. ونحن نلاحظ هذه الاستمرارية خصوصاً في السياسات الخارجية المتّعة، وبخاصة (الجمهوريات) الإسلامية الواقعة في جنوب الاتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية، التي انفلت قسم منها من أراضى «الرومللى» التابعة من قبل للدولة العثمانية، وإن كانت الدولة الروسية الجديدة قد استبدلت بدعوى «الرأثوذكسيّة» الجامعية، التي كانت تستخدمها من قبل في علاقاتها الخارجية، دعوى الماركسية وجامعة الطبقة العاملة، واستمرت سياسة بطرس الأكبر للوصول إلى البلطيق شماؤلاً وإلى المياه الدافئة عبر البلاد الإسلامية، قائمة ونافذة في أهدافها.

ما أريد استخلاصه من تلك (الاستبعادات السابقة)، أن النتيجة الأساسية لتلك

الحرب أنها أنهت آخر ما كان قد تبقى من مؤسسات تقليدية كانت تقف في وجه التوغل الاستعماري الغربي في احتلاله العالم كله . وبانهيار هذه المؤسسات ، سُلّس التوغل الغربي فكراً وحضارة ، وكمل للغرب قام عبورو إلى بلادنا وشعوبنا ، إذ وصل إلى منطقة اللب والفؤاد من البشر على امتداد آسيا وإفريقيا . وكانت المنطقة الإسلامية العربية هي أهم ما مسه هذا التغيير والتحول .

لقد كانت عناصر التغريب ، التي سبقت الإشارة إليها ، قد اختمرت ، وبدأ جيل المدارس الحديثة ، الذي تلقى عن مناهجها التغربية ، تمثل في حركات شباب ما بعد الحرب في مطلع العشرينات . وجيل شباب ما قبل الحرب ، الذي قدر له أن يغترف غرفات من فلسفات الغرب ونظرياته ، سواء في الجامعة الأمريكية بيروت ، أو في الجامعة المصرية الوليدة بالقاهرة (منذ عام ١٩٠٩) ، أو من مطالعاته مثل مجلتي الملال والمقططف ، هذا الجيل كان قد بلغ بعد الحرب سن الكهولة الرائدة في فروع علوم الإنسانيات ، وتولى هؤلاء رسم خصائص النهضة وتحديد أساس قيام المدينة الفاضلة من بعد ، أي رسم إطار المشروع الحضاري المطلوب تحقيقه . وهكذا صبت عقول هذا الفريق من شبابنا وكهولنا وفق القوالب الفكرية ، التي روّجت لها وأيدتها مؤسسات التغريب .

ومن جهة أخرى ، كانت المؤسسات الحديثة التي انزرعت في البيئة الاجتماعية ، قد استطاعت أن تمد جذورها في التربية ، وأن تستمسك بذاتها في الأرض ، ولم تعد تقوم في الهواء ، بل صارت تنخرس في حقول . وبدأ لها في البيئة الاجتماعية ماض ، وإن كان حديثاً ، «تراث» وإن كان طارقاً ، وصيغت بالعمل فيها عقول وعادات عمل وأساليب نشاط . وليس مثل العمل ترسخ به الأفكار في العقول . وإذا شئت أن تغير عقل إنسان تغييراً يصل إلى جذور وعيه ، فلا تكتف بأن تقرئه ما تريد ، ولكن اجعله يكتب أو يقول ما تريد . وذلك كله فضلاً عن ارتباط العاملين بهذه المؤسسات الحديثة ارتباط مصالح ؛ فقد صاروا يأكلون من عملهم فيها خبزاً ويستمدون من عملهم فيها قيمهم الاجتماعية .

ومن جهة أخرى ، فقد أسفرت الحرب عن هزيمة الدولة العثمانية ، آخر دول الخلافة الإسلامية ، وأذنت شمسها بالغرروب بعد طول اجمرار ، وغزقت أرضها بين جيوش أوروبا المتحاربة ، وقبضت أسلاء على موائد النصر في فرساي سنة ١٩١٩ ، وفي لوزان سنة ١٩٢٢ . وانبعثت حركة المقاومة كحركة تركية ، أكدت الطابع العلماني لها فور انتصارها ، وفصلت الدين عن الدولة هناك في سنة ١٩٢٢ بإلغاء السلطنة وتعيين

عبدالمجيد الثاني خليفة فقط ، دون نفوذ ولا إمرة سياسية ، ثم ألغت الخلافة رسمياً في سنة ١٩٢٤.

وفي مصر، أنتج ذلك أخطر ما أنتج ، وهو أن تيار الوطنية الإسلامية الذي كان الحزب الوطني يمثله على عهدي مصطفى كامل و محمد فريد ، لم يعد يجد جماعة أو كيائياً جائعاً أشمل يدعو لربط حركته المصرية ، فانفلتت الحركة الوطنية المصرية من العقال الإسلامي الجامع . وكانت مصر خارجة من أوضاع الحرب وسيطرة القبضة البريطانية عليها وإعلان الحماية الذي أفقد مصر استقلالها الرسمي في مواجهة الإنجليز ، كانت مصر في وضع ثوري ضد الحماية البريطانية والاحتلال العسكري البريطاني ، وانفجرت الحركة الشعبية انفجاراً أنيقاً عن توافر الظروف لهذه القومة الوطنية ضد الاستعمار ، وكل الظروف السابقة رجحت انتباع الحركة الوطنية بالطابع الإقليمي ، ومالت بها للصبغة العلمانية . وهنا ظهر العلماني الوطني لأول مرة .

وفي أرض الشام ، جزئت البلاد وفقاً لاتفاقية سايكس - بيكر التي أبرمت سرّاً بين بريطانيا وفرنسا إبان الحرب . وكانت سوريا ولبنان لفرنسا ، وفلسطين والأردن والعراق لبريطانيا . وعملت فرنسا على تقسيم سوريا لعدد من الولايات على أساس الطائف ، وللبنان وضع طائفى قديم جرت منازعاته منذ عام ١٨٦٠ . وفي فلسطين ظهر الصراع الإسلامي الصهيوني . ومن ذلك قامت حركات وطنية توحيدية تقاوم الاحتلال البريطاني الفرنسي ، وتسعى للتوحيد بلادها المقسمة على أساس طائفى ، أو لزع فتيل الفتنة الطائفية . وفي ظل كل الظروف السابقة ، فضلاً عن هذا العامل الأخير ، ظهرت الحركات الوطنية الشامية والعراقية الإقليمية ، ومالت للصبغة العلمانية باعتبار العلمانية من عوامل التوحيد ، وتجاوز الخلافات الطائفية . وهنا أيضاً ظهر العلماني الوطني لأول مرة .

هكذا ظهر في بلادنا لأول مرة تيار علماني وطني ، ورفع شعاراً ، وقدم مطالب تلتقي عليها الجماهير في بلادنا . لم يرفع أى من هذه الحركات شعاراً علمانياً جهيراً ، إلا ما كان من أمر تركيا على عهد كمال أتاتورك . بل لعل هذه الحركات كانت حريرصة في البداية على استهالة الشعور الدينى السياسى . إنما أمكن وصفها بالعلمانية ، لأنها من حيث الممارسة العملية نزعت إلى هذا المنزع ، وابتعدت عن التوجهات الإسلامية في صورها التطبيقية . كما كانت حركات تتضمن دعوات إقليمية . وحتى في سوريا ، غلب على دعوة الوحدة هناك الطابع الشامي ، أو فكرة سوريا الكبرى . وكانت النزعة الإقليمية أوضح ما تكون في مصر ، لما كان من أمر المطالبة بوحدة وادى النيل التي تشمل مصر

والسودان. وحتى هذه الوحدة، لم تقدم في إطار إسلامي، ولا في إطار عروبي، وإنما في إطار نيل جغرافي بشري. ولم تظهر في العشرينيات غالباً دعاوى الانتهاء الإسلامي الأشمل.

هكذا ظهر في السياسة والفكر التيار الذي أثر تسميته باسم «الوطنية العلمانية»، وظهر تياراً مؤثراً وفعالاً من جيل الوطنيين أبناء المؤسسات الحديثة ذات المناهج الواقفة. وقد ظهر في ظرف تاريخي، خلت فيه الأرض من أية مؤسسات تحبس آمال الوطنيين القائمين ضد الاحتلال والاستعمار في انتهاء أشمل، عربياً كان أو إسلامياً. وهنا انشطرت الوجهة الوطنية، والتفت الطموح الوطني من الشرق إلى الغرب، يختار من أنساق الغرب أسس نظراته للاستقلال والنهضة، ويستلهم من الغرب تصوره لمدينته الفاضلة. كان وطنياً لأنّه يحارب الوجود الغربي في بلاده، وأنّه ينشد إلى تحرر بلاده من سيطرة الحكم الغربي عليها. ولكنه كان يرسم لبلاده المستقلة الناهضة أن تكون على صورة مجتمعات الغرب الحاضرة. ويظهر له جلياً من كثرة مطالعة صحفة العشرينيات والثلاثينيات إلى أي حد التفت الوعي إلى الغرب، يترسم خطاه في العموميات، وفي الدقائق والتفاصيل. إن أعمال المفكرين الكبار تكون مصقوله ومرتبة فلا تكشف تلك التبعية الفكرية منها سريراً، ولكن الصحافة اليومية والأسبوعية تكشف ذلك لأنها أكثر بساطة في محتواها الفكري لأنها تخاطب جمهوراً أكثر تطلباً لهذه البساطة. وإن مطالعتها تكشف عن المؤدى العلمي للصياغات الفكرية المعقدة في هذا الشأن. وكان كاتب الصحيفة كثيراً ما يكتفى لتأييد اقتراح له أن يذكر أنه رأه في بلد غربي معين، دون أن يتم بإيضاح ما يتصور أنه مفید منه في بيته المحلية، فضلاً عن الصور والرسوم والأخبار وأدب الرحلات والسينما... إلخ.

ظهر لدى هذا الجيل مشروع للنهضة المستقبلية، لا أقول إنه معارض للإسلام، ولكنني أقول إنه يتبنى معايير الاحتكام الغربية، ويترسم الأنماط الاجتماعية الغربية، ويقررها، ويجري على محاكمتها في التنفيذ. وذلك كله بعيداً عن معايير الشرعية الإسلامية ومعايير الاحتكام المتصلة بها. والأخطر من ذلك كله، أنه جرى ضرب المؤسسات التقليدية، فضلاً عنها ضرب وصفى عبر الجيلين والثلاثة الأجيال السابقة. وما بقى من ذلك، قامت الدعوة لهدمه وليس بديل به ما يشبهه من مؤسسات الغرب. وقامت المؤسسات الآخذة من الغرب في كل مجال. كل ذلك نشاهده سواء في القضاء والقوانين أو في نظم النقابات والحرف والطوائف أو نظم الوقف أو نظم الأسرة الممتدة... إلخ. والمؤسسات هي بيت الفكر، وهي جامع الأفراد ومشخص الجماعات، وبضرب المؤسسات يتناشر الأفراد أفراداً أو شراذم، وتتحول الجماعة إلى

إمكانية بغير تحقق (هيولى بغير صورة بالمعنى الأرسطى) . أما الفكر بغير مؤسسة ، فإنه يغرق في ركود ميت ، أو يطير شعاعا .

في هذا السياق الزمني ، يلاحظ أن دعاة العلمانية والمذاهب الغربية ، لم يعودوا أمثال شبيل شمائل وفرح أنطونو وآل نمر ، بل صاروا أمثال طه حسين ، وعلى عبد الرزاق في كتابه الشهير ، محمود عزمي في صحيفةه (الاستقلال) التي ظهرت في العشرينيات ، ومنصور فهمي في مرحلته الأولى وخاصة ... إلخ . أعني من ذلك ، أن المنهج الفكري الذى يعارض اتصال الإسلام بنظام الحياة وبالدولة ، كان قد انزع فى البيئة ، وأورقت بفروعه أشجار وطنية . وظهر ذلك أظهر ما يكون ، عندما ألغت الخلافة فى عام ١٩٢٤ ، وتحولت من رابطة انتهاء تاريخي ، ومن تشخيص للجماعة ووثاق بين عقيدة وسياسة ، تحولت من ذلك إلى مجرد شعار سياسى دارج ، يلعب به حكام صغار ، مثلما استعمله الملك فؤاد فى مصر ضد معارضيه السياسيين . وتحولت الثورات إلى نظم سياسية ، والحركات الوطنية إلى مؤسسات حزبية تعمل فى نظام له قدر من الثبات النسبى فى ظل نظم سياسية منفصلة عن الشريعة الإسلامية . وببدأت حركات التبشير ودعوى التغريب تتشدد ، وتنتشر فى بلادنا كلها ، وقد أسكرتها نشوة هذا التبدل الجارى وشعورها بالأمن وافتقادها الشعور بالغربة فى بلادنا .

حاولت أن أوضح بعضًا من الظروف التاريخية التى ظهرت فيها الوطنية العلمانية ، والزمن التقريري لهذا الظهور . ففى العشرينيات من هذا القرن على التقرير ، لم تعد العلمانية ولا نظريات الغرب محض شجارات وافدة تغرس فى أصص محملة ، ولا محض أنشطة تفرضها إرادة الحاكم الأجنبى القاهرة وتحرسها ، ولم يعد دورها أشبه بالحاليات الأجنبية . وأهم من ذلك كله : لم تعد موظفة فقط للصالح الأوروبي بمعنىه السياسي والاقتصادي ، إنما آل قسم منها إلى مكافحة تلك المصالح ، وهذا ما أكسب هذا القسم شرعية الوجود فى البيئة الإسلامية والعربية .

(٨)

في هذا السياق ، بدأت الدعوة الإسلامية تبلور فى مناهج وأبنية تنظيمية ، لم يكن بقى من الأبنية السياسية القائمة ما يعبر عنها أو يمثلها . وبقايا تنظيمات ما قبل الحرب الأولى فى بلادنا كانت قد ظهرت وضاقت عن استيعاب مثل هذه الدعوة . كما أن إلغاء الخلافة الإسلامية فرض على الدعوة الإسلامية أن تبدأ من واقع مختلف إلى حد بعيد عن واقع فترة ما قبل الحرب الأولى . صار على هذه الدعوة أن تبني مناهجها وأنظمتها

المستقلة بمؤسسات تؤكد على مقاومة الوفود وترسيخ الفكرية الإسلامية. ثم إن النظم العلمانية التي قامت صراحة في بعض البلدان كتركيا، وقامت ضمناً في بلاد وحركات كثيرة أخرى، ألقت على النزعة الإسلامية مهمة (العاودة بعد الانحسار)، أي الكرة المقلبة، والتكوين المؤسسى لازم جداً لأنه الحفيظ لأية دعوة.

كان تغير هذه الظروف، مما يقتضى بضع سنوات يسفر فيها الوضع الجديد، وتستوعب فيها الدلالات الجديدة لهذا الوضع، وتنتمس الحلول ووجوه العمل ومنطلقات البدء، وينفرز فيه الرجال، ويبرز من ألقى عليهم التاريخ مهامه. وقد بدأت جمعيات الشبان المسلمين في مصر في عام ١٩٢٧ من عناصر إسلامية ينحدر بعضهم من الحزب الوطني، وهي، وإن حرصت على التصريح على وجوب عدم الخوض في السياسة، فقد انتشرت جمعياتها خلال سنوات قليلة في فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة، وعقدت مؤتمرها في يافا في عام ١٩٢٨. كما أنها نشطت للدفاع عن فلسطين ضد الخطر الصهيوني، ولأذارة المسلمين ضد السياسة الفرنسية تجاه البربر في المغرب وإجراءات قمع الإيطاليين لشعب ليبيا .. إلخ.

وإذا أمكن التبسيط، فيمكن القول : إن جمعيات الشبان المسلمين كانت المقدمة والتمهيد ، أو الحلقة الأولى في ظهور تيار الحركة الإسلامية من بعد ، إذ وفقت جمعيات الشبان على مشارف العمل السياسي الإسلامي ، ولاسته دون أن تتوغل فيه . وكان من أبرز تنظيمات تيار الحركة الإسلامية الذي بدأ في هذه الفترة هو جماعة الإخوان المسلمين ، وقد بدأت نشاطها المحدود في عام ١٩٢٨ ، ثم استلفت الأنظار إليها بتقدمها المطرد مدى الثلاثينيات وبخاصة منذ عام ١٩٣٦ .

كانت الحركة الرئيسة في فكر تيار الحركة الإسلامية الذي ظهر وانتشر منذ الثلاثينيات ، هي ما يمكن التعير عنه بلفظ (شمول الإسلام) . أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، وللإسلام الجامع أطراف الحياة المهيمن على شئون البشر: عقيدة ، وشريعة ، وسلوكا . وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقع الإنسان من هذا الكون . وبالشريعة تتحدد له أساس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد والجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات الفردية والجماعية . وبالسلوك تتحدد أساس النظرة إلى الأفراد والجماعات وأساليب التعامل مع الغير.

والتأكيد على هذا المعنى الشامل ، هو ما تمثلت به استجابة الحركة الإسلامية لما حدث في الواقع السياسي والاجتماعي ، عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره في نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه ، وفي تقدير الإسلام في حدود العبادات

فقط ، وإقصائه عن أن يكون حاكماً لنظام المجتمع ولعلاقاته. إن ذلك لا يعني أن الدعوة كانت رد فعل لواقع معين فقط ، ولكنه يعني أن أي كيان حي عندما يلقي تحدياً لأى من جوانب عناصره وخصائصه الرئيسة ، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوده التصدى كل طاقاته ، ويحشد قوة أجزائه جميعاً في هذه الزاوية أو الجانب الذى وقع فيه الخلل ، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقته لمواجهة الآثار الموجهة إليه في الجانب المصايب .

وتشمل الإسلام خاصة أصلية فيه ، وهي خاصة ملاصقة لا تبارحه ، ولا يعود الإسلام مكتملاً بغيرها. هذه الصفة تمارس في الأوضاع العادلة ، إذا وجدت مجالاً للإعمال . فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تحرير الإسلام منها ، ظهرت كمطلب يؤكد عليه المسلمون ، وكشعار ترفعه الحركات السياسية . وشيئه بذلك وصف الاستقلال الوطني ، وهو وصف يلازم الجماعة ومارسه؛ فإذا قام من ينكره ، تحول إلى مطلب ، وارتفع كشعار سياسى .

ومن هنا ، يمكن ملاحظة أن الحركة الإسلامية ظهرت في ذلك الوقت كدعوة لاسترداد الأرض المغروبة ، أو الأرض المغروبة ، بالمعنى الفقهي والحضاري السياسي . لذلك ، ظهرت كدعوة (لمطلق الإسلام). وفي ظني ، أنه منذ انتشار الإسلام وساد في مناطق دار الإسلام ، لم تظهر حركة إسلامية تسمى باسمه العام الشامل ، ولا ظهرت حركة تدعو لعلوم الإسلام ومطلب تطبيقه وتتوجه بدعوتها إلى المسلمين وفي أرض الإسلام . لقد سمعنا عن السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة والصوفية ، أو سمعنا حديثاً عن السلفية والسنوية والمهدية ، أو غير ذلك من المذاهب ، أو الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية ، كلها تصدر عن الإسلام ومارسه بهم معين له ، وتدعوا لهذا الفهم كشأن المذاهب ، أو أنها تصدر عن الإسلام ، ويتحرك بها المسلمون لمواجهة موقف سياسي أو تاريخي أو اجتماعي معين ، كفرو أو قتال أو انتفاضة ضد ظلم .

كانت هذه في ظني المرة الأولى التي تقوم فيها حركات إسلامية تدعو إلى نفاذ الإسلام بين المسلمين . وكان ذلك بسبب سبقت الإشارة إليه ، وهو أن ظنّاً قدّمت بين المسلمين وفدت من الخارج وعملت على إقصاء الإسلام كمصدر للشرعية والاحتکام في المجتمع . وأدى ذلك إلى إقصاء (بعض) الإسلام من العقول . فظهرت الحركات الإسلامية ، وما صرنا نسمع عنه في مجتمعاتنا عن (الإسلامية) الداعية إلى مطلق الإسلام كنظام للحياة .

ونلاحظ السرعة النسبية التي انتشرت بها الحركة الإسلامية على مدى الثلاثينيات ،

وهي سرعة لا تزال يتسع انتشارها في كل وقت وكل بلد أتيح لها فيه الوجود. هذا فيما يظهر يدل على مدى التشوّق لها بين الناس، وهو يشير إلى عنصر ضرورة أوجب وجودها. على أنه من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، وجد في مجتمعاتنا هذا الأخدود السحيق الذي يفصل بين قوتين أساسيتين: تيار الإسلام السياسي، وتيار العلمانية. ولكل منها اقساماته وتفرعاته الداخلية. ولكل منها مدارسه ومذاهبه في الحركات السياسية، والحركات الفكرية، ومؤسسات التعليم والفكر والجماعات.

وأنقل بعد هذا العرض التاريخي لأصول المسألة الإسلامية العلمانية ، أنتقل إلى الحاضر وما راساته بين هذين الفريقين .

(٩)

حاولت في الصفحات السابقة أن أتبع ظاهرة الوفود العلماني في مجتمعاتنا ، وأن أبين (المراسى) التي رست عليها مراكبه عندما هبط ، كما حاولت أن أوضح الأبنية السياسية والمؤسسية الفكرية التي عبرت عنه ، وأن أوضح مجال الفصام الذي حدث في أبنية المجتمع من جراء ذلك بين التياريين الإسلامي والعلماني .

كنا نتبع ظاهرة الوفود والانفصام تلك ، في خطوطها العريضة ، من حيث النشأة والتطور ، ولزم لذلك أن يجري النظر إلى الظاهرة على طول حركة التاريخ ، وذلك بالكشف عن قطاع طول تاريخي في المجتمع ومؤسساته الفكرية والحركية . وبهذا القطاع الطويل ، اتضح أن الوفود العلماني بدأ صغيراً وأخذ ينتشر من دوائر المصالح الأجنبية ، إلى دوائر الحكم ، إلى المؤسسات الحديثة والنماذج التنظيمية للإصلاح ، إلى الأسواق الفكرية والرؤى الحضارية والمذاهب الفلسفية ، إلى مؤسسات التعليم والقضاء والإدارة والحركات الشعبية والقوى الوطنية . وبهذا القطاع الطويل أيضاً ، اتضح أن الموروث الإسلامي والتقليدي في المجتمع ، أخذ ينحسر بفعل الوفود المزاحم في كل مجالات العمل الاجتماعي والنشاط السياسي والتكتونيات الفكرية . ولم تبدأ فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى حتى كانت واحديدة الموروث الإسلامي قد زوحفت ، وتوزعت ، واقتطعت منها الأرضى على كل صعيد للعمل والفكر وحركة المؤسسات . وبهذا تحقق شق طولي يتصدع المجتمع كله من رأسه إلى القدم ، بين إسلامية موروثة وعلمانية وافدة .

وتحققت الظاهرة التي نسميتها الآن (الازدواج). وبها وبدفقات التحديث الوافد العلماني وهيمنتها ، انشرخ قلب المواطن وعقله جميعاً ، أي انفصمت نفسه في التعليم

وفي القيم وفي أنماط السلوك والعادات. وانشطر المجتمع أشطراً بين مؤسسات القضاةين الشرعي والوضعي، والقوانين الشرعية والوضعية الفرنسية، ومعاهد الدينية والمدارس الحديثة، وأحياء المدن القديمة والأفرنجية، والنخب السياسية والاجتماعية ذات المتن العروبي وجهات شعبية ذات متن إسلامي . . الخ .

آل الوضع إلى ازدواجية وثنائية واضحة، في كل ما يتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ومنها الحياة الفكرية. وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقاً لمعايير عدّة، لا وفقاً لمعايير واحدة. فهناك العامل السياسي والمتصل بالمسألة الوطنية ومسألة نظام الحكم. وكانت هذه هي قضية القضايا في بلادنا الإسلامية العربية من بداية القرن التاسع عشر، وهي قضية القضايا بصفة خاصة في الفترة التالية على الحرب العالمية الأولى. ومن ثم، كانت هذه القضية هي المرشحة وحدها لأن تتشكل القوى والتىارات السياسية وفقاً لها، وفقاً لما تطرحه كل قوى من حلول لهذه القضية ولأساليب الحلول التي تقتربها. وكان هذا هو الوضع حتى الحرب العالمية الأولى تقريباً.

فلما جرى هذا الصدع الطولي العميق في أبنية المجتمع ومؤسساته بين الإسلامية الموروثة والعلمانية الواقفة، تقاطع مع المعيار السابق معيار مستمد من التكوين الفكري العقدي والحضاري، وهو معيار يميز بين تيارات الفكر الإسلامي الموروث وبين تيارات الفكر العلمني الوافد بكل توجهاتها نحو القضية الوطنية الديمقراطية .

ومفاد تقاطع هذين المعيارين معاً، أنه لم يكن يوجد نمط فكري وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح أو المواقف السياسية والاجتماعية، وصار للهدف السياسي الواحد أو الموقف السياسي الواحد، صار له تعبيران سياسيان أو عدد من التعبيرات السياسية تتعدد بتعدد الوجهة الفكرية العقدية والحضارية .

بهذا انشقت الحركة الوطنية المقاومة للاستعمار أنصافاً، وانشققت الحركة السياسية والمطالبة بتقييد سلطات الحكم المطلق أشطاراً. والأمر هنا ليس أمر تشطير وتصنيف فقط، أى ليس مخض تعدد أو تقسيم حسابي للواحد الصحيح إلى عدد من الأجزاء التي يمكن أن تتجمع، ولكنه تضارب وتناقض عندما يصير بأس الأشطر بين بعضها البعض، وعملية الجمع البسيط للأجزاء لا يجاوز بنا مشكلة الانقسام، لأن خواص الجزء لم تعد تتجه للهدف العام المبتغى، ولكنها تتجه ضد بعضها البعض، وغدت خواص الجزء تخالف خواص الواحد الصحيح .

لا أظن أن بلدًا من بلادنا أفلت من هذا المصير، منذ نهاية الحرب الأولى حتى الآن، وهو مصير ما زلنا نعيش في جوفه. وإذا فتش كل منا في تاريخ بلده، سيجد تياراً

إسلامياً وقف مع الحكم المطلق بأى اسم تسمى ، وتياراً إسلامياً آخر وقف مع تقيد سلطة الحكم المطلق ، وسيجد تياراً إسلامياً جاحد الاستعمار وموافق إسلامية أخرى غضت النظر عنه أو تعاملت معه أو عملت على نزع مفهوم الجihad من أصول الفكر الإسلامي . وسنجد تياراً علمانياً هنا وتياراً علمانياً آخر هناك . وعلى سبيل المثال ، كانت العلمانية تضم تيار الوفد المكافح للاحتلال البريطاني ، وتيار الأحرار الدستوريين ذي الروابط مع قوة الاحتلال . وكانت الإسلامية تضم تيار الإخوان المسلمين المجاهد للاحتلال ، وتياراً آخر - وإن كان قليلاً - من الشيوخ ذوى الروابط مع الأحرار الدستوريين . كما كانت مؤسسات علمانية تتعلق حول سلطة الملك المطلقة ، كحزب الشعب ، وأخرى تعارضها كالوفد ، ومؤسسات إسلامية تؤيد الملك مثل الشيخ الطواهري شيخ الأزهر ، وأخرى تعارض سلطته كحركة الشيخ ماضى أبو العزيم ثم الإخوان المسلمين في أواخر الأربعينيات .

ولا يخفى على القارئ ما في هذا التضارب من خود العزم ووهن العصب ، لأن كل تيار يجد نفسه مقاوماً لخصمه ومرتبطاً به في الوقت نفسه . وتيار الوطنية الإسلامية كثيراً ما يجد نفسه مهدراً الطاقة بين تصارع الانتفاءات ، انتهاه إلى هدفه السياسي الوطني الذي يبعد بينه وبين تيار إسلامي آخر ويقارب بينه وبين تيار علماني ، والتيار الإسلامي الذي يقارب بينه وبين التيار الأول ويبعد بينه وبين التيار الآخرين . وحينما يجري الوضع على هذا النحو ، تكون احتفالات الخطأ أكثر من إمكانات الصواب ، وتكون مواقف التردد أكثر من هذا وذلك ، وتكون إمكانات مناورات الخصوم وفاعليتها أوسع وأدھى .

الفصل الثالث

تغلغل العلمانية ووجه قصور الحركة الإسلامية

(١٠)

بعد ذلك الكشف عن القطاع الطولي التاريخي، وظهور (الازدواجية) على ما سلفت الإشارة إليه، أود أن أنتقل إلى الكشف عن القطاع المستعرض الاجتماعي والفكري، أى أنتقل إلى أسلوب في النظر يثبت القضايا إليها في دلالتها، وفي تقابلها الفكري والاجتماعي، بصرف النظر عن جريان الزمان.

وأحسن البدء في ذلك ، ببيان ما إخال أنه يميز بين النظام السياسي الاجتماعي في الإسلام ، وبين نظم الغرب الشائعة هناك ، سواء الليبرالية أو الرأسمالية أو الاشتراكية أو غير ذلك ، وما أراه من وجود التشابه والخلاف بينه وبينها . وإن حرصى على هذا البيان حرص منهجى ، أساسه أنه عند عقد المقارنات ، يتبعين البدء بتحرير المسألة وبيان حقيقة وضعها وكيفية النظر إليها . والكاتب إذ يصنع ذلك ، لا يستعصى من اللبس والإبهام فقط ، ولكنه يعرض على القارئ مسلاته ومنطقاته في التفكير وتعريفاته ومفاهيمه ، أى يعرض أدواته الفكرية والمواد التي يستخدمها في التحليل والتقويم . فإن أصاب فيها ، وإن خطأً أمكن للقارئ أن يدرك مكمن الخطأ . وما يجعلنى أركز على هذه النقطة ، هو ظنى بأن هناك سوء فهم متداول بين الإسلاميين والعلمانيين فيما يسمى (بوضع المسألة) أو تحرير نقاط الخلاف بين (النظام الإسلامي) وكل من النظم الوافدة من الغرب .

وكثير من المدافعين عن النظام الإسلامي ، إنما ينظرون إليه بوصفه نظاماً وحيداً ، نظاماً (سابق التجهيز) ، محدداً تحديداً يمكن به تنفيذه تنفيذاً فورياً ، شأنه في ذلك شأن الرسوم والتصميمات الهندسية التي أعدت على الورق ولا يبقى إلا أن تنقل إلى أرض الواقع . وبهذا الفهم ينظر الكثير من المدافعين عن النظام الإسلامي للنظم الغربية

المطبقة في الواقع الأوروبي الآن والأخذ ببعضها كلياً أو جزئياً في ظلمنا السياسية والاجتماعية، ويجرؤون المقارنة. ومنهم بعد ذلك من يغلب وجوه التباعد بين (النظام الإسلامي) بصورته سابقة التجهيز لديه ، وبين أي من نظم الغرب ، ومنهم من يغلب وجوه التشابه . وهذا النظر ذاته نلحظه لدى الداعين والمحبذين لأي من نظم الغرب من مفكرينا ، فهم غالباً ما يضعون النظام الإسلامي كما لو كان ضدّاً لكل النظم الغربية ، ويستخدمون من أدوات المقارنة والتحليل بين الإسلام ونظم الغرب ما يستخدمونه من أدوات للمقارنة والتحليل لنظم الغرب بعضها مع بعض ، مثل الرأسمالية والاشتراكية . . . إلخ . وعادة ما يتنهى بهم هذا المنهج إلى إنكار أن ثمة نظاماً إسلامياً ، فإذا كان الداعون إلى النظام الإسلامي يجحدون على نظامهم العلمني إسلاميته .

والذى أتصوره أن عقد المقارنات لا يجوز ولا يتبع أثره إلا إذا قام بين أمور توقف على مستوى واحد في تسلسل الأصول والفرع ، أو في تتابع العموم والخصوص ، أي على مستوى واحد من التجريد والتفصيل ، فلا يقارن نظر فلسفى بمذهب اجتماعى . ومن ثم ، فإنه يمكن المقارنة في العقيدة بين الإسلام والمسيحية ، من حيث الإيمان بالغيب وتصور الذات الإلهية ، كما يمكن المقارنة بين الديمقراطية والفاشية من حيث نظام الحكم ، وبين الرأسمالية والاشتراكية من حيث تنظيم إدارة الاقتصاد في المجتمع . وبالأسلوب ذاته ، يمكن المقارنة بين الإسلام وموقفه من نظم الحياة وبين الموقف العلماني من هذه النظم ، ولكن لا يستقيم منهج المقارنة بين الإسلام وموقفه من الحياة وبين أي من الرأسمالية والاشتراكية أو الديمقراطية ، لا يستقيم ذلك إلا كما يستقيم في علم الحساب جمع البرتقال والموز أو طرح الزيت من الماء .

المميز الأساسي لنظام الحياة في الإسلام عن أي نظم السياسة والمجتمع الغربية كلها ، يقوم في أن الإسلام عقيدة إيمانية تبدأ بالإيمان بالغيب من حيث الوجود الإلهي الخالق المهيمن ، وأنه تعالى هو الأول والآخر ، وأنه سبحانه رب السماوات والأرض ، فلا انفصال بين السماء والأرض في ملوكوت الله . كما تبدأ من حيث إن حياة الإنسان متدة ، تشمل دنياه وأخراء ، وتصل بهذا إلى حتمية الترابط بين السماء والأرض في خلق الله ، وبين الدنيا والآخرة في حياة البشر . وهذا ما يعتبر المسلم الأول للإسلام عقيدة ونظاماً ، أي هو عقدة البدء .

أما بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية ، مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية ، فإن لها جميعاً مسلمتها الأولى ، وعقدة البدء التي تشارك كلها فيها ، وهى

أنها في أي مجالات نظم الحكم والاقتصاد وإدارة المجتمع، إنما تقيم نظاماً دنيوياً حالياً، ونظاماً وضعياً بحثاً. وهي نظم تستند إلى فكرة عقدية أساسها انفصال الأرض عن النساء، وانفصال الحياة الدنيا عنها عسى أن يكون في الآخرة. لا يكاد يستثنى من هذا النظر إلا النظام الشيوعي الذي يقوم على فكرة عقدية أتت من الفلسفة الماركسية، أساسها إنكار النساء أصلاً، وإنكار الآخرة مطلقاً، وإبطال الغيب كلياً.

إن كل عقيدة تبدأ ب المسلمين ، وترسخ في عقول المؤمنين بها مجموعة من الأصول، بقطع النظر عن وجود قيام هذه المسلمين ، سواء قامت بالإقناع والتفكير، أو بالتلقين والتعليم، أو بالتربيـة والاعتيـاد، وفقاً للظروف الملائـسة لقيام كل عقيدة ومنطقـتها، وتبعـاً لوضع المؤمنـين بها ، أيـا كان ذلـك ، فإـنه تتـالى التصورـات العامة والخـاصـة التـى تـقـيم صورـ النـظم الـاجـتمـاعـية من حـيث هـى عـلـاقـات وـأـنـاطـ عـلـاقـات وهـيـاـكـل مـؤـسـسـات وـوـظـائـفـ وـغـایـاتـ . وقد يمكن أن يتـولد عن الـبـنـاء العـقـدـى ذاتـه عـدـد من التـصـورـات المتـابـيـة لـلنـظم الـاجـتمـاعـية ، وهـى تـخـتـلـف وـتـتـنـوـع فـيـا بـيـنـها . ولكنـها تـنـضـم مـعـاً فـيـ الأسـاس أوـالـأـصـلـ العـقـدـى الذـى اـنـبـعـثـ عنهـ .

وذلك ما نراه بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية، سواء الليبرالية أو الاشتراكية أو غيرهما، فهي تصورات مختلفة لنظم اجتماعية يضمها معاً أصل عقدي واحد و موقف نظري واحد، هو النظر العلماني للحياة الذي يفصل هذه النظم عن أصل العقيدة الدينية. لذلك، فنحن لا نرى المقولـة الأخيرة أو المقولـة الأولى في تـبـيـانـ هذهـ النـظمـ وـتـبـيـانـ أـطـرـاهـاـ المرـجـعـيةـ ، لاـ نـجـدـ ذـلـكـ مـرـدـوـاـ إـلـىـ العـقـيـدةـ الـدـيـنـيـةـ ، إنـماـ نـجـدـهـ يـرـدـ إـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـوـقـوـلـاتـ التـىـ تـسـتـنـدـ إـلـىـ (ـالـوـضـعـ)ـ ، مـثـلـ فـكـرـةـ القـانـونـ الطـبـيـعـيـ أوـ قـوـاـدـ العـدـالـةـ أوـ التـضـامـنـ الـاجـتمـاعـيـ أوـ الـحـرـيـةـ الـأـصـلـيـةـ . . . إـلـخـ .

وبالنسبة للتصور الإسلامي ، فإـنهـ يـمـكـنـ أنـ يـتـفـرـعـ عنـ أـصـولـهـ الـعـامـةـ وـمـسـلـمهـهـ الأولىـ أـكـثـرـ مـنـ تـصـورـ لـنـظـامـ سـيـاسـيـ أوـ اـجـتمـاعـيـ واحدـ ، وـيـمـكـنـ أنـ يـخـتـلـفـ بـعـضـهاـ عـنـ بـعـضـ فـيـ الفـرـوـعـ بـتـبـيـانـ ظـرـوفـ الزـمـانـ وـالـمـكـانـ ، أـىـ بـاخـتـلـافـ أـوضـاعـ الـوـاقـعـ أـوـ بـاخـتـلـافـ وجـوهـ النـظرـ إـلـىـ الـوـاقـعـ مـنـ الفـئـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ المتـعـدـدةـ ، وـلـكـنـهاـ كـلـهاـ تـظـلـ تـجـمـعـهـاـ أـصـولـ الـعـقـيـدةـ الـإـسـلـامـيـةـ وـيـجـمـعـ فـتـانـهاـ وـشـعـوـبـهاـ الـالـتـزـامـ بـهـذـهـ الـعـقـيـدةـ . وـمـنـ هـذـهـ أـصـولـ أـنـ يـظـلـ النـظـرـ الـإـيـانـيـ الـإـسـلـامـيـ وـتـصـورـاتـهـ الـعـقـدـيـةـ وـمـصـادـرـ شـرـيعـةـ الـإـسـلـامـ وـأـحـكـامـهـ ، يـظـلـ كـلـ ذـلـكـ الإـلـاطـارـ الـعـامـ لـنـظـامـ الـاجـتمـاعـيـ وـأـسـسـ بـنـائـهـ وـوـجـوهـ النـشـاطـ فـيـهـ وـأـنـاطـ عـلـاقـاتـهـ تـعـاماـلـاـ وـسـلـوكـاـ ، يـظـلـ يـشـكـلـ الـمـرـجـعـيـةـ الـأـسـاسـيـةـ وـالـمـصـدرـ الـأـسـاسـيـ لـلـشـرـعـيـةـ الـعـلـيـاـ الـمـهـيـمـةـ فـيـ الـمـجـتمـعـ جـمـاعـاتـ وـمـؤـسـسـاتـ وـأـفـرـادـ .

ومن هنا يظهر في ظني أن الخلاف الذي أشير إليه بين نظام اجتماعي يقوم على الإسلام وبين أي من نظم الغرب السياسية والاجتماعية، إنما هو خلاف في الجذور وفي المثلمة الأولى الخاصة بالإطار المرجعي للنظام المتصل بالعقيدة الدينية.

والسؤال الآن هو: هل لهذا الخلاف أثر في نظم الحياة وتفاصيل تحديد صورة المجتمع المنشود؟

أتصور أن وجه الاتصال وثيق، وأن الأثر كبير. فمن وجهة أولية، لا أظن أن هناك نظاماً اجتماعياً ليس له رؤية عامة للإنسان والحياة، وليس له موقف نظري من الكون يقوم وراءه . والنظام المعتمد على وجهة نظر علمانية، إنما تقوم من ورائه وجهة نظر مؤداتها استقلالاً أطروه الشرعية في نظم الحياة عن العقيدة الدينية . والنظام الوضعي يقوم على تصور فلسفى (لا أدري) من حيث الوجود الغيبي . وكلها يحتاج إلى نظر فلسفى ، أي نظرة عامة للتاريخ وللمجتمع تصلح أساساً لقيام الشريعة ، وتسوغ هذه الشرعية . مثلما نرى فيها أشرنا إليه من قبل ، بالنسبة لفكرة القانون الطبيعي ونحوها . والفلسفة الماركسية لها وجه اتصال وثيق جهير بين النظرة المادية للكون والتحليل المادى للتاريخ ونظم الحكم والاقتصاد وأسس الشريعة التي يقوم عليها كل أولئك . وهذا التكون الفلسفى يقيم علاقة انتهاء بين هذه الأصول وأعضاء المجتمع .

ومن جهة ثانية ، فإننا قد نجد تشابهاً في التفاصيل بين نظام يقام على أساس علمانية ووضعية ، وبين نظام يقام على أساس إسلامية ، ولكن هذا التشابه يقوم في المفردات والنشريات ، ويبقى الخلاف في الرؤية العامة الحاكمة ، من حيث الأهداف العامة التي يسعى إليها المجتمع ، وتتصوره لفكرة المصلحة العامة ، ومعنى التقدم والنهوض حسبما هو متعارف عليه . والخلاف في هذه النواحي يرتب فروقاً في كيفية توظيف المفردات والنشريات وترتيب علاقتها بعضها ببعض وكيفية صياغة المعنى العام منها . وإذا كانت المدرسة والمستشفى والفندق تتفق جميعها في عدد لا يحصى من المفردات في التنظيم والبناء للوحدات المختلفة ، فيظل وجه الخلاف قوياً وكبيراً في ترتيب الأولويات ، وفي النوعية الخاصة التي ترتبط بها الأجزاء والأساليب الخاصة التي ترسم العلاقات بين الأفراد والجماعات بإزاء الأهداف المقصود خدمتها .

أشير هنا إلى فكرة مالك بن نبي . فهو يرى أن الاقتصاد الرأسمالي يقوم على فكرة المنفعة التي يراها علاقة بين العرض والطلب ، وأن الاقتصاد الماركسي يقوم على فكرة الحاجة التي يراها علاقة بين الإنتاج والاستهلاك . ويدرك أن التصور الأساسي لكلاهما الفكرتين (المنفعة وال الحاجة) يقوم على كونهما لامتناهيتين ، بينما توحى العلاقة الاجتماعية

في تصورها الإسلامي بأن هناك حدوداً متناهية للمنفعة الحسية وللحاجة المادية أيضاً.

ومثل آخر يمكن أن يرد من مجال القانون. فالشريعة الإسلامية تقيم وثيق الأواصر بين نظام الحقوق وبين نظام القيم والأخلاق، وهدت الإنسان لإدراك الصيغة الملائمة بين واقعية الحكم والأخذ بالظاهر وبين الالتزام الأخلاقي بما له من وجه باطن يتعلق بالنية والضمير. ولا أظن أن نظاماً قانونياً أمكنه أن يوفّق بين هذين الطرفين بمثل الرصانة التي أجرتها الشريعة الإسلامية وفقها. والشريعة لم تقرر حقاً يصدر من سلوك أخلاقي فاسد قط، ولم تجز أيضاً أن تفضي النكمة إلى نعمة قط، بعكس القانون الوضعي الذي اعترف بالغصب أحياناً مصدراً للملك مادام جرى بحيازة ظاهرة غير متنازع فيها، وبهدف التملك. ناهيك عنها يمكن أن يكون من أثر لاختلاف النظر العقدي، عند وضع خطط التنمية، وصياغة مفاهيم التقدم، وبيان المصالح العامة ووجوهاها، وبيان صور المفاسد لاجتنابها.

(١١)

أشرت في الفقرات السابقة إلى مواطن أقدام الفكر الوافد إلى بلادنا، وإلى (المarsi) التي هي بط عن أول وفوده، وأشرت في ذلك إلى نخب الحكم ومؤسسات الدولة، بحسبان أن حلول الفكر الوافد فيها سبق حلوله في غيرها من جماعات الأمة و مجالات نشاطها المتعددة. ولكن حلول الفكر الوافد في أجهزة الإدارة العامة والدولة، إنما هو حلول في أعظم جهاز المجتمع، لأن الدولة وأجهزة الإدارة العامة هي أكبر المؤسسات وأغنها وأكثرها ناساً وأدومها زماناً. ولقد كان أهم موقعين شغلهما الفكر الوافد في بداية عمله هما المدارس الحديثة، وعلى رأسها الجامعة، والمحاكم والقوانين. وهذا المقعان الكبيران هما من شئون الإدارة العامة وأجهزة الدولة، وكذلك النخب الاجتماعية التي تولت الحكم.

في دراسة سابقة لي، كنت قد أشرت إلى ما لاحظته من تتبع تشكيل الوزارات في مصر منذ عرفت أول مجلس للوزراء في عام ١٨٧٨، حتى أعلنت الجمهورية في عام ١٩٥٣، وهو أنه طوال هذه المدة التي تبلغ ثلاثة أرباع القرن، كانت جملة من تولى الوزارات في مصر ٢٩٨ وزيراً. ومن هذا العدد الكبير على هذا التاريخ الممتد، لم يتول أية وزارة أزهرى أو ذو تعليم دينى إلا أربعة، هم الشيخان الأخوان مصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق والشيخ محمد فرج السنهورى والشيخ أحمد حسن الباقورى رحمهم الله. وهؤلاء الأربع لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف، فكان انحصرتهم في هذه الوزارة أشبه بالوضع

الطائفى أو المهى التخصصى . ولم يتول أى من هؤلاء قط وزارة من الوزارات التى لها شأن بالتشريع أو التعليم ، مثل وزارتي الحقانية (العدل) والمعارف (التربية والتعليم)

وحتى وزارة الأوقاف ، فقد نشأت فى مصر فى عام ١٨٧٨ ، وألغيت فى عام ١٨٨٤ ، ثم أعيدت فى عام ١٩١٢ . ومن ثم كان لها من العمر فى عام ١٩٥٣ نحو ٤٥ عاماً تولاها خلاها ٤٨ وزيراً ، لم يكن منهم ذو تعليم أزهرى دينى إلا هؤلاء الأربعه . وحتى هؤلاء الأربعه كان منهم الشيخان مصطفى وعلى عبدالرازق لم ترشحهما للوزارة مشيختها ، بل لعلهما تولياها برغم تعليمهما الأزهرى . فقد كانوا أقرب إلى جيل المؤسسات الحديثة الفكرية والاجتماعية ، وتلقى الأول قسماً من تعليمه (الدكتوراه) فى فرنسا ، والثانى درس سنوات فى (إنجلترا) ، وكانا هما وأسرتهما من ركائز حزب الأحرار الدستوريين ، ومن قبله حزب الأمة ، وكانا من تلاميذ أحد لطفى السيد صاحب مجلة الجريدة ودعوة التحديث ذات الصبغة الغربية ، وتوليا الوزارة ست سنوات ونصفاً . أما الشيخ فرج السنهورى ، فتولاها شهرًا واحداً . وأما الشيخ الباqورى ، فتولاها عشرة أشهر ، وقد امتدت وزارته بعد سنة ١٩٥٣ .

أما وزارات ما بعد إعلان الجمهورية فى سنة ١٩٥٣ ، حتى آخر تشكيل وزارى جرى فى عهد الرئيس أنور السادات فى سبتمبر سنة ١٩٨١ ، فقد بلغ مجموع وزرائها ٢٩٢ وزيراً ليس فيه وزير ذو تعليم دينى إلا من ولى وزارة الأوقاف فى بعض مراحلها أو وزارة الدولة لشئون الأزهر ، وإن كان غالب على وزراء الأوقاف فى هذه الفترة كونهم من التعليم الدينى .

وأتصور أن أسماء وزراء هذه الفترات المتعددة تشكل عينة لا يأس بها من النخبة الحاكمة ، وهم من أجيال متعاقبة من قبل ثورة عرابى ومن عهد الخديو إسماعيل ، وهم من تيارات سياسية ومن قوى سياسية واجتماعية جد متنوعة ، من أنصار الخديو أو السلطان أو الملك ، ومن أنصار الإنجليز ، ومن المعارضين لهؤلاء ، وأنصار الدستور والحركة الوطنية ، ومن مؤيدي الحكم الفردى ، ومن رجال ثورة سنة ١٩١٩ ومن رجال ثورة سنة ١٩٥٢ ، ومن المهنيين الفنيين المتخصصين فى مجالات عملهم ، ومن كل القوى التى تداولت الحكم على هذا المدى الرمنى الواسع . ومع كل هذه الخلافات والتنوعات ، جرى الاتفاق على إبعاد ذوى التعليم الإسلامى التقليدى ، وعلى قصر وجود النخبة على رجال المؤسسات الحديثة فقط .

قصدت من إيضاح هذه النقطة بيان وضع مؤسسات الدولة وأجهزة الإدارة العامة

في هذا الشأن المطروح ، لما لهذه المؤسسات والأجهزة من ثقل كبير في الشؤون العامة وفي رسم السياسات وإنفاذها .

ومن جهة أخرى لاتقل أهمية ، فإنه مع ازدراع المؤسسات الحديثة على النحو السابق الإشارة إليه ، ومع تمكنها في المجتمع وحلوها في أهم المجالات شأنًا وأثراً ، ومع شيوخ الفكر الواقف ، ومع ما اكتسبته العلمانية من شرعية بتبنيها المطلب السياسي للحركة الوطنية بالنسبة للاستقلال ، مع كل ذلك ، قام نوع من الاستغناء عن الصياغات الإسلامية لقضايا الإصلاح والنهوض ، والاستغناء من ثم عن الالتزام بضوابط الشرعية الإسلامية في هذا الشأن . وقام نوع من الاكتفاء بالصياغات الغربية لقضايا الإصلاح ، صياغات يجري تبنيها والأخذ بها بصورةها المأكولة بها ، وبهاكلها سابقة التجهيز سواء بالنسبة لتشييد المؤسسات أو لوضع الصياغات الفكرية .

ابتعدت حركة الإصلاح السياسي والاجتماعي عن النداءات الإسلامية من حيث صياغة المشروعات المختلفة لها ، سواء في مجال السياسة وتقييد سلطات الحكم المطلق ، أو من حيث نداءات العدالة الاجتماعية ، أو من حيث وجوب إصلاح المؤسسات المختلفة ، كأجهزة الإدارة ونظم الحكم المحلي وبناء التنظيمات العسكرية والأمنية ، أو هيكل الاقتصاد كشركات أو جمعيات تعاونية أو نقابات عمالية ومهنية . وهيمن المنطق الذرائعي والنفعي في قضايا الإصلاح ومشروعاته . وبهذا ابتعدت علوم الدنيا عن علوم الدين ، وتأكد ذلك على أساس انفصال المجالين ، وثبتت علوم الدنيا على قاعدة فلسفية وضعية . وجاءت أهم نتائج ذلك في علوم الإنسان في الأدب والاقتصاد وعلوم الاجتماع والسياسة ، فضلاً عن علم القانون بصياغته الوضعية ، وكون كل ذلك رصيداً للمنهج العلماني فكريًا وحركة أى فلسفة ومارسة .

(١٢)

صار التحدي الأساسي الذي يواجه الحركة الإسلامية يتعلق بهذه الظاهرة التاريخية . والحادي ، أن الحركات الإسلامية عند ظهورها المعاصر (أي منذ العشرينات) ودعوتها إلى العودة للإسلام ، كان قد تم الانفصال بين الدين وعلوم الإنسان (علوم المجتمع والاقتصاد والسياسة والفلسفة) ، ولم تكن معالجة هذه الظاهرة بالهمة السهلة ، ولم تكن تتحقق بمجرد أن نخلط أحadiثنا في شؤون السياسة والاقتصاد والمجتمع بنصوص القرآن والحديث وبصياغات الفقهاء والمفكرين ، إنما كانت تحتاج إلى أن تصل الأصول العقدية بفروع علوم الإنسان على النحو الذي نراه عند ابن خلدون ، عندما يكتب في

علم الاجتماع، ونراه في كتابات المؤرخين المسلمين، بمعنى أن نرى الواقع المعيشى بنظر إسلامى يربط الموقف العقدى العقلانى بمنهج رؤية الواقع، واستخراج الدلالات العلمية لهذا الصنف.

هذا الوصل بين علوم الدين وعلوم الإنسان يستوجب التسلح بمناهجه العلمية المعينة على رؤية الواقع والتفاعل معه تفاعلاً علمياً بالاستقراء والاستنباط واستخراج الدلالات وكشف قوانين الحركات الاجتماعية. وهذا يحتاج لبعث حركة بحث علمي في جوانب الحياة الاجتماعية تنظر في واقع الجماعة الإسلامية ووجوه نشاطها الاجتماعي والفكري والوجداني بأسلوب واقعى وتجربى، وبهذا يتحقق الفهم الأصوب لواقع المجتمعات الإسلامية وحركتها، ولم يكن كل ذلك سهلاً. كان يحتاج فقط في ظنى إلى جيل على الأقل بعد جيل الدعوة الأولى، جيل يتربى على تعلم مناهج البحث العلمي من منظور إسلامى في التخصصات المختلفة.

وأستطيع أن أوضح أن الحركات الإسلامية في ظورها المعاصر (أى منذ العشرينات) ركزت علمها ودعوتها في مجالات أربعة، أولاً : الدعوة للعودة إلى الإسلام ، وهي كما سبقت الإشارة، تعنى استعادة ما كان للإسلام من حاكمة وهيمنة على الشرعية الاجتماعية والسياسية . وثانيها : الدعوة للاستقلال الوطني والعمل على الإعداد والتجييش للشباب ، للمساهمة في تحرير بلادهم من الاستعمار الأوروبي . وثالثها : تركيز الدعوة في وجوهها الاجتماعية ، على أن ينطبق سلوك الأفراد والجماعات على وفق أوامر الإسلام ونواهيه ، أى صون السلوك والأخلاق الإسلامية بالنسبة للفرد والمجتمع ، وذلك في مواجهة مظاهر الحياة الأوروبية التي شاعت وذاعت في ذلك الوقت . ورابعها : الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإعمال النظر الاجتهادى الشرعى في تقرير الأحكام .

كانت هذه هي مجالات التركيز الأربع الرئيسية في نشاط الحركة الإسلامية منذ العشرينات . الأول في المجال الفكري ، والثانى في المجال السياسي ، والثالث والرابع في المجال الاجتماعي . أما وجوه النشاط الأخرى ، فلم تحظ بها تستحق من اهتمام ، ولعل وسائل الحركة الإسلامية لم تكن تعين على ذلك في البدايات ، على ما سبقت الإشارة ، فلم نجد جهوداً كافية في مجالات عديدة ذات أهمية وخطورة ، وهى :

أولاً: في مجال الديمقراطية : لم يحظ هذا المجال في البداية بكثير اهتمام ، كانت أهم مسألهين أثيرتا بشأنه هما الأوضاع الدستورية وتعدد الأحزاب . وتعدد الأحزاب لم يكن مقبولاً في البداية ، ولكن هذا الاوزرار عنه حسبما يفهم من كتابات الشيخ حسن البنا لم

يكن يصدر عن استجابة للنهايى الشرعى ، ولكنه كان يصدر عن رؤية للواقع مفادها أن الحركة الخزيبة لم يصلح بها المجتمع ، ولم تتحقق ما كان منشوداً له من استقلال ونهوض ، وهى فرقة الكلمة وأقامت بأس الناس بين بعضهم البعض . وكان هذا النظر لم يجد مؤيدين كثراً من جمهرة المفكرين والساسة من شباب الثلاثينيات ، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين . وقد تعدل ذلك الموقف من تعدد الأحزاب في السبعينيات بعد التجارب التاريخية والسياسية التي أضيفت .

أما عن الوضع الدستوري ، فلم يوجد في هذه المسألة رصيد فقهى قديم كاف ، ولم يمكن المخزن القديم من الاستخراج السريع ، لأن حكم تصلح أساساً لبناء مؤسسات الحكم المأموله . وأدت الاجتهادات الفردية في هذا المجال ، إما أنها تحمل تقريرات صائبة واضحة الذكاء حول إسهام الشرعية على القيم الدستورية الحديثة ، مثل النظم البرلمانية وتوزيع سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية ، كما نشاهد في رسائل الشيخ حسن البنا ، ودراسات الشيخ عبد الوهاب خلاف ، وإما أنها تحمل موقفاً جامداً لم يتقدم بالفكرة الإسلامية في هذا المجال إلى ما يفيد في بناء مؤسسات الحكم الحاضرة ، وإنما اكتفى بالحوار حول مدى إلزام الشورى أو الترجس من أن تكون الديمقراطية باباً تلج منه العلمانية .

وعلى كلا الحالين ، سواء بالنسبة للأوضاع الدستورية أو تعدد الأحزاب ، لم نجد إثراء فكريّاً إسلامياً لمفهوم الديمقراطية يميز الموقف الإسلامي ويباهي به . ولم يكن هذا المطلب متضمناً في بؤرة اهتمام الدعوة الإسلامية وحركاتها ، إنما يشغل - إن شغل - مجالاً على هامش اهتماماتها الرئيسية .

ثانياً : في مجال الاقتصاد : كان الاهتمام في الأساس بالفرض والمحرمات ، أي بایحاب الزكاة وتحريم الربا . وهذا وضع سائع ، فحيث تكون الفرض غير مأمور بها ، وحين تكون المحرمات مأذوناً بها ، فقد لزمت الدعوة للصواب في هذين الأمرين باعتبار ما هما من أولوية . ولكن الاكتفاء بهذين الوجهين ترك الساحة كلها للفكر العلماني في مجال الاقتصاد ، حتى استبدلت العلمانية بالفكرة الاقتصادي ، وصارت مسلماً بها فيه ذات قيمة مطلقة وكأنها عنوان الحقيقة ، وحتى صارت دعواها المذهبية كما لو كانت قوانين العلم في هذا المجال ، سواء دعاوى الرأسمالية أو الاشتراكية .

وقد تطور العمل الإسلامي في هذا المجال ، وأهم تقدم حدث كان يتعلق بالجانب المؤسسي . وعرفت السبعينيات نشأة البنك الإسلامي وشركات توظيف الأموال ، بحسبانها مؤسسات مالية يمكن أن تحمل مخال البنك الريبوية . كما عرفت مؤسسات جع

الزكاة على مستوى عالمي . ولا شك في أهمية هذا النشاط لأن النظام الربوي نظام مؤسسي ، ومقاومة الربا لن تكون فقط بتكرار القول بتحريمها ، إنما تكون بتكون نظام مؤسسي بديل عنه ليحل محله ويقاومه ، وفضلاً عن ذلك فإن أية فكرة تحتاج لاستقرارها وذريعها وبقائها إلى أن تقوم عليها مؤسسة ، وإلا آلت إلى الخفوت والتاثير كقطعة خبز في طريق نبدها عن مواطئ الأقدام ونمضى دون أن نفكر في تناولها .

ولكن كل هذا النشاط انحصر في جانب الزكاة المفروضة والربا المحرم ، دون أن يتطرق إلى ما بينهما على اتساع تلك المساحة البيانية التي تتعلق بالسياسات الاقتصادية وتحقيق مصالح الإسلام وجماعة المسلمين في إطار الأوضاع التاريخية الملمسة ، وفي ظروف النظام العالمي القائم ، وفي ظل ما يملك المسلمين وما يفتقرون إليه من عناصر تحقق النهوض المستقل ، فظل موضوع التنمية من مجالات المذاهب الاقتصادية العلمانية ، وبقي الفكر الإسلامي في هذا الموضوع مأموراً بتلك النظريات (**).

ثالثا : في مجال المؤسسات الاجتماعية : لم تحظ المؤسسات الاجتماعية التقليدية بالاهتمام العلمي والفقهي الكاف للعمل على استبقاء ما يفيد استبقاءه لصالح استمرار الشرعية الإسلامية وتوطيد أركان النظام الإسلامي . فنظام الوقف مثلاً ، تكاثر عليه الألسنة والأقلام والقلوب ثم الغنى ، وقد كان نظاماً حريباً بأن يصلح لا بأن يلغى . وكان الدفاع عنه لا يأتي من حضـ البـيانـ الفـقـهـيـ لهـ ، ولكنـ كانـ يتـطلـبـ بـذـلـ الجـهـودـ لمـعـرـفـةـ كـيـفـيـةـ إـصـلـاحـهـ منـ النـواـحـىـ الإـادـرـيـةـ وـالـفـقـهـيـةـ وـالـاجـتـمـاعـيـةـ ،ـ ماـ كانـ كـفـيلـاـ بـأنـ يـنشـئـ رـأـياـ عـامـاـ مـؤـيدـاـ لـلـإـصـلـاحـ لـلـإـلـغـاءـ .ـ ومـثالـ ذـلـكـ نـظـامـ الأـسـرـةـ المعـرـوفـ أـهـمـيـتـهـ مـنـ بـيـنـ مـؤـسـسـاتـ الـجـمـعـيـعـ الـإـسـلـامـيـ .ـ إـنـ الفـهـمـ الـاجـتـمـاعـيـ لـدـورـ مـثـلـ هـذـهـ مـؤـسـسـاتـ يـقـضـيـ إـدـرـاكـ عـنـاصـرـ الدـعـمـ أوـ إـلـيـعـافـ هـاـ مـنـ الـوـجـهـ الـاجـتـمـاعـيـ .ـ وـلـاـ يـكـفـيـ فـيـ هـذـاـ الشـأنـ بـيـانـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ التـيـ تـنـظـمـهـاـ ،ـ وـلـاـ يـكـفـيـ الـوعـظـ بـأـهـمـيـتـهـ ،ـ إـنـماـ يـتـعـينـ أـنـ نـتـفـهـمـ تـأـيـرـهـاـ وـتـأـثـرـهـاـ بـعـوـاـمـ الـإـنـتـاجـ مـثـلـ وـأـوـضـاعـ السـكـنـ وـالـمعـيـشـةـ ،ـ وـاقـتـراـجـ الـأـوـضـاعـ التـيـ تـدـعـمـهـاـ أوـ تـضـعـفـهـاـ عـنـ الـإـنـتـقـالـ مـنـ الـرـيفـ إـلـىـ الـمـدـيـنـةـ مـثـلـ (ـ إـنـ سـدـ الـدـرـائـعـ أوـ فـتـحـهـاـ لـاـ يـتـعـلـقـ فـيـ ظـنـيـ بـتـكـالـيفـ فـرـديـةـ فـقـطـ ،ـ وـلـكـنـهـ مـنـهـجـ يـقـومـ فـيـ مـجاـلـ عـلـومـ الـاجـتـمـاعـ بـمـهـامـ اـجـتـمـاعـيـ جـديـدةـ)ـ .ـ وـإـنـ غـيـابـ هـذـاـ الفـهـمـ الـاجـتـمـاعـيـ لـعـملـ مـؤـسـسـاتـ

(**) أود أن أشير هنا إلى فارق مهم بين القوانين العلمية في مجال علم الاجتماع ، وبين المذاهب التي تنشأ في هذا المجال . وما أشير إليه هنا ، هو المذاهب الاقتصادية التي يمكن أن نأخذ منها أو أن نترك ، أو نعددها وفقاً لما نراه الأصلح ، ولا أقصد فيها تأخذ ونطرح قوانين الاقتصاد . وقانون مثل قانون العرض والطلب لأننا نحن نفهمه وندرك أثره وكيف سياستنا بمراعاة أثره .

الاجتماعية التقليدية التي يخض عليها الإسلام، شرعية أو حضارية، قد ترك المجال للمذاهب العلمانية تنشط فيه وحدها تقريرياً، وكان الإسلاميون دائمًا يفاجئون بأن مؤسسة اجتماعية مما أشرت له قد ذابت أو تفسخت، ويفاجئون بأنها قد تحطمتا الواقع، ويصعب كثيراً إنكار ما جرى من تباين بين أوضاع الواقع وبينها، ولا يفسر ذلك إلا أن الفكر الإسلامي الاجتماعي لم يفهم الواقع الاجتماعي جيداً، ولم يستطع التحكم في حركته أو التأثير فيها أو على الأقل توقع التحرك الاجتماعي في اتجاه دون اتجاه.

وهناك أيضاً قصور في فهم الواقع الاجتماعي للفئات والجماعات المختلفة التي تضمها الأمة بها يؤثر في حركة المجتمع بعامة ويسهل إفشال مشروعات النهوض الإسلامية المستقلة أو يعيقها. والدعوة ليست وعظاً وتوجيهاً فكريّاً فقط، ولكنها إحاطة اجتماعية للإنسان بالتعليم والطب والتدريب المهني والخدمات وبدراسة البيئة وأوضاع الناس وظروف معيشتهم ومدى استجابتهم لأنواع التأثيرات المختلفة. وكل ذلك يحتاج لعلم. وإن القصور في هذا المجال يمكن النظر العلماني من صياغة الواقع وفق رأيه.

رابعاً: في مجال السياسة الدولية : نلحظ قصوراً وأضياع السياسات الإسلامية، وفي النظر إلى السياسات الدولية من وجهة صالح الجماعة الإسلامية على مستوى العالم وأوضاع الشعوب الإسلامية ، سواء في البلاد ذات الأغلبيات الإسلامية ، أو في البلاد التي يشكل الإسلام فيها قوة عقدية تتعادل مع معتقد العقائد الأخرى ، أو في بلاد الأقليات الإسلامية وقصوراً في رسم خريطة التحالفات الممكنة في كل من المراحل التاريخية المعيشة في ظروف دول مخاضمة طامحة مستعمرة ، ولكنها من الدول التي تعتقد أدياناً سماوية ، ودول لا تعتقد الديانات السماوية ، ولكنها ليست من ذات السياسات الطامحة المستعمرة في الظروف التاريخية المعيشة ، مثل دول الشرق الأقصى وأثر ذلك في تعقيد الأسس الفقهية لأوضاع السياسة الإسلامية الدولية . وهناك قصور في دراستنا للغرب بحركة الاستشراق فيه ، لتتبين واقع الغرب تاريخياً وحضارة ونظرياً اجتماعية وسياسات ومذاهب من منظورنا الإسلامي وصالح الإسلام والمسلمين . والقصور في هذا المجال كله يترك مجالاً واسعاً لحركة النظر العلماني في شأن السياسة الدولية في جماعة المسلمين .

وخلاصة هذه النقطة ، أن الإنسان في شعوبنا الإسلامية والعربية صار مقسوماً إلى قسمين في وعيه بحاضره وبتاريخه المعاصر. ونحن عندما نقصر النظر الإسلامي على

مجال الدعوة إلى سيادة الشرعية الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية، والتحقق من إسلامية سلوك الفرد، عندما نقصر النظر والتحدى الإسلامي على ذلك، دون النظر العلمي في شئون المجتمع في الوجوه السابق ذكرها، تكون من يؤكدون تلك القسمة في وعي الناس، ويؤكدون أن الإسلام دين ونظام حياة، ونكتفى في تأكيد ذلك بما أمرنا به الشرع الحنيف في القرآن والسنة ، دون أن نمارس وصل فقه الشريعة بعلوم المجتمع، تكون من يعمقون التناقض في نفس الفرد بين نظام الفروض والمحرمات وأساسه الديني، وبين الممارسة الواقعية التي تتجاوزها حركة المجتمع والتي تخضع في توجهيها للنظر العلماني الوضعي .

هذا على وجه التقرير وضع الفريقين الإسلامي والعلماني . وأنقل الآن إلى عرض يتعلق بمناخ الحوار و مجالاته في السنوات العشر الماضية ، وهي الفترة التي نعيشها الآن ، ونشارك في صياغتها المستقبلة ، وفي صنع العلاقات المتبادلة السائدة فيها .

الفصل الرابع الحُرُوبُ الْفِكْرِيَّةُ

(١٣)

منذ البداية، أقول : إن هذه الفترة لم تعرف الحوار بقدر ما عرفت الصراع الفكري . ولإيضاح هذا الفرق ، يمكن أن أستعير من ألفاظ السياسة لفظي : (التسوية) و(الحرب) ، لبيان الأسلوبين الغالبين على أوضاع الجدل الفكري القائم في هذه الفترة . فالحوار الذي يتخذ أسلوب (التسوية الفكرية) ، غايته التوفيق بين وسائلتين تستهدفان غاية واحدة ، أو التوفيق بين مصلحتين يمكن الجمع بينهما ، واستبقاء الجوهرى من كل منها ، أو استبقاء الأكثر من كل منها . فهى مبادلة للرأى ، بغية الوصول إلى تسوية واتفاق ، وبغية الجمع بين الطرفين . وهذا الهدف يقتضى استطلاعاً دائمًا لوجهات النظر المتعارضة ، وأن يعيش كل جانب المموم الفكرية للجانب الآخر ، وأن يتفهم شواغله ، ويعمل على إدراك المنطق الداخلى للرأى المخالف ، وأن يتعرف على التوظيفات الفعلية لهذا الرأى في الظروف الواقعية الملمسة . وهذا يقتضى من الأطراف المعنية العمل على جرد المحتويات التطبيقية لكل فكرة ونظريه ، وبيان المفاد الواقعى لكل فكرة مجردة ، أو تحليل كل فكرة إلى عناصرها التطبيقية ، ثم مقارنة ما لدى كل طرف متحاور في هذا الشأن .

بهذا الأسلوب ، تظهر نواحي التطابق ، وجوانب التوافق والتقارب ، كما تبدي وجوه التنافق و مجالات التعارض ، وتتبين المساحة الوسطية التى يحيى كل من الأطراف المتحاوره لغيره أن يختلف معه فيها دون شطط . وكل ذلك يكشف عن القدرة الفكرية لكل طرف في أن يستوعب عناصر من فكر الطرف الآخر يراها مثيرة لفكرة هو ، ونافعة في تغذيته موقفه ، وأن يتخلل هذه العناصر ، ويجد لها في نسيجه . وإن الطرف القادر على امتصاص ما لدى غيره من زاد فكري ، هو الطرف الذى يترجح أن تكون له الغلبة ، وأن يكون هو الوارد .

وفي بداية الفترة الزمنية التي تدور حول أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات ، كان الرجاء قوياً أن يجري الحوار على هذا المنوال ، وكانت أوضاع البيئة الفكرية والثقافية والسياسية تساعد على انتعاش هذا الرجاء .

ولكن حدث في الأعوام التالية ، ربما من عام ١٩٨٤ ، أن تحول أسلوب الحوار بين الأطراف المعنية إلى ما يمكن تسميته (الحرب الفكرية) . ونحن لا نتبع أحداث هذه الفترة ، ولكنها فيها نعلم جميعاً هي فترة تحولات سياسية كبيرة ، جرت في المنطقة بعد انكسار ثورة ٢٣ يوليو، وهي فترة (كامب ديفيد) في السياسات المصرية العربية . وهي ، من جانب آخر ، فترة تبلور المعارضة السياسية في تيارات شعبية ، وفيها ظهرت المعارضة السياسية الإسلامية في العديد من التنظيمات والتوجهات الفكرية . وهي الفترة التي بدأت التيارات المختلفة تعرف فيها بعضها على بعض ، لتشهد نواحي الاتفاق والتقارب ووجه الاختلاف والتباعد . وهي الفترة التي بدأت السلطات فيها تستشعر الخطورة من تقارب تيارات المعارضة السياسية ، على الصعيدين العربي والإسلامي العامين ، والخطورة من جو التفاهم العام الذي كان قد بدأ يتبلور ويسود في مواجهة سياسات (كامب ديفيد) .

في ظل هذه الأوضاع ، تفجرت الحرب العراقية الإيرانية ، واستمرت ، وتطاول مداها الزمني بدم يسيل على الجانبين ، تغوص فيه وتختفى محاولات التقارب والتلاقي بين جامعتي الإسلام والعروبة . وفي كل هذه الأوضاع ، تعمقت الحرب الطائفية في لبنان ، ليعلو غبارها المتأثر في العيون ، فلا ي見 عدو من صديق . ثم في ظلها أيضاً اصطبعت المعرك الفكرية والسياسية الداخلية ضد الشريعة الإسلامية ، وتحذى هذا الهجوم مجاله في مسألة (الحدود الشرعية) ، و(حقوق المرأة) ، ثم ارتفع بها إلى قضيتي (الربا) - و(حقوق غير المسلمين) ، و(حرب الخليج) كانت تضرب فيها تضرب التقارب الإسلامي العربي ، وقضايا الحدود والمرأة كانت تثار بطريقة تباعد بين التيارات الإسلامية والتيارات الوطنية الأخرى .

يمكن هنا أن نتذكر كلمة ، ماوتسى تونج زعيم الصين عن التناقضات الثانوية التي يسأء التعامل معها ، فتصير تناقضات أساسية . وقد حدث ذلك فعلاً في القضايا التي نشير إليها هنا . وإذا حاولنا العودة إلى رؤيتنا في عام ١٩٧٨ ، فهل يمكننا أن نسيغ ما نشعر به الآن ونراه طبيعياً وعادياً؟ هل يمكننا أن نسيغ أن الفيصل بيننا هو الموقف من حرب الخليج ، وليس الموقف من حرب السويس؟ هل نسيغ أن قضية فرعية في قانون الأحوال الشخصية لا تمس من قريب وضع المرأة تقدم لتصير مجال الطعن على الشريعة

الإسلامية، وتحظى بكل ما حدث من ضجيج وحدة؟ على أنى لا أظن أن السبب يعود إلى محض الخطأ أو سوء التعامل، وهو قد يعود إلى تحطيم مسبق للإيقاع بين التيارات الوطنية بعضها البعض، ولكن تبقى مسؤوليتنا بقدر استجابتنا لهذه الواقعية.

بهذا صار الجدل يجرى على أسلوب (الحرب الفكرية). ومن مظاهر ذلك ولو زامه، غلق الحدود الفكرية بين الأطراف المتصارعة، ومنع تسلب أفكار كل طرف إلى الطرف الآخر. ويجرى ذلك بالأخذ موقف المدافعة الفكرية والتعصب عن آراء الآخرين ورفض تقبلها واستيعابها. إن من عالج مهنة المحاماة يستطيع أن يدرك خصائص هذا الموقف الفكري، حيث يكون الواجب أن أدفع رأى الغير لا أن أغثله، وحيث يتبع أن أبذل الجهد لتكوين أجسام فكرية مضادة للرأي الآخر. وإن من خصائص هذا الموقف الفكري المحارب، أن يمتنع على كل طرف تمثل المنطق الذاتي للطرف الآخر، وهو موجه الفكرية، والزاوية التي يرى منها الواقع، كما يمتنع عليه محاولة تفهم السياق الداخلي لأفكار الطرف الآخر وأرائه.

هنا ينصرف الجهد، لا إلى البحث عن مجالات الالتقاء أو التقارب، ولكن إلى التفتيش عن وجوه الخلاف، والتزييز على هذه الوجوه بحسبانها (الحدود الفاصلة). وثمة حرص، لا على الاعتراف بنواحي القوة لدى الطرف الآخر، ولكن على التنقيب عن نقاط الضعف والعمل على توسيعها، والنفاذ منها ، والتشنيع على الخصم بها. وثمة بحث عن أمراض الطرف الآخر، لا لمدواتها، ولكن للطعن عليه بها ، ومحاولة اغتياله منها. وثمة حرص على تضخيم الذات، وتضعيف ما بيد الغير. وبهذا ينشأ تلازم عكسي بين ما ينفع الطرفين وما يضر بهما؛ وضعف الواحد قوة للأخر على وجه التلازم والختم ، وبهذا تتنافى القوى وتهافت.

لذلك، فإن الجدل هنا ينتقل من ساسة الأفكار إلى حراس الحدود الفكرية، وينشط رجال الأمن الفكري، يجوسون خلال الديار، مفتشين عن كل من يتعاطف مع الطرف الآخر، فيقصونه، دعماً وتأكيداً للمفاصلة الفكرية والقطيعة بين الأطراف المتصارعة، وحذر أن يقوم بين أى فريقين من يتعاون مع الفريق الآخر، أو يكون له فيه رأى يخالف ما تفرضه الحرب من أحكام.

هذه المفاصلة تفرض على كل فريق أن يسحب (الجنسية الفكرية) عن المتفاوضين مع الطرف الآخر، وينحرجهم من حظيرته. ويجرى ذلك بطريقة التأكيد على وجود الخلاف، وتضخم وجوه الخلاف مع هؤلاء. ومن هنا، تسقط الحلقات الوسطية، وتحاصر مجالات التداخل التي كان يمكن أن تقوم بدور في التقرب بين الأطراف

المعنية ، ومن ثم تزداد المجافاة ، ويعمقها الشك وسوء التأويل . ومن ثم ، تتخذ التمييزات الفكرية وضعًا متنافيًّا بعضها البعض على الجانين .

أما ما لم ينبع من الحلقات الوسيطة بين الأطراف المتحاربة ، فتتغير وظيفته ، فلا تعود مجالا للتقارب والتفاهم وتبادل الرؤى ، ولكن تتخذ منها الأطراف المتصارعة مجالاً للتجسس الفكري على الطرف الآخر ، كما تستغل الأرضي المحايدة في الحروب . وتنشط مراصد استطلاع التوجهات الفكرية للأطراف المعنية ، يجري هذا الاستطلاع لفهم التحصينات الفكرية للطرف الآخر ، وما يعله من أسلحة واستحكامات جديدة ، ويجرى اكتشاف كل ذلك ليضرب في المهد قبل أن يشب وينمو ويتکامل ، أو قبل أن يشيع بين الناس ، كما يجري هذا الاستطلاع في إعداد الأسلحة الواقية والأمصال المضادة ، أو لدراسة كيف يمكن إفساد الأفكار الجديدة المضادة أو حرفها عن مسارها . وهذا ما تضيفه مراكز البحوث والدراسات .

لقد بلغ من حدة المعركة القائمة الآن ، أن خصوم الماركسية من العلمانيين المعادين للحركة الإسلامية ، صاروا لا يمانعون في استخدام الفروض الماركسية النظرية وتطبيقاتها كسلاح ضد الفكرية الإسلامية ، وذلك من باب استخدام الضرر الأهون لدفع الضرر الأكبر ، ومن باب الاستعانة بالضعف لضرب القوى ، واستخدام السموم بالجرعات الكافية لمحاصرة نمو الخصم .

وبلغ من حدة هذه المعركة ، أن صارت هي المعركة الحاكمة لغيرها ، ترهن لها كل الموارد وتحشد لها كل الطاقات . ومن هنا ، برزت قضية (مسكن المرأة) مقدمة على قضية الشعب أفغانستان ، وصار تصنيف القوة السياسية لا يجري على أساس الموقف السياسي الاجتماعي من القضايا الوطنية الشعبية ذات الإلحاد ، ولكن يجري على أساس الموقف الفكري المجرد من قضية (الإسلام والعلمانية) .

(١٤)

وقد لا يتسع المجال للتفصيل الكثير في بيان أدوات الصراع التي تفرضها الخصومة الفكرية على المغاربين ، ولكنها على العموم تستخدم كل ما يعطى الانطباع بالقوة في الجانب المؤيد ، وبالضعف في الجانب المخاصم ، وكل ما يجمع النفس ويشتت الخصم . ولذلك فتقدير واقعة ، قد لا يكون نزولاً على الوجود الموضوعي لها ، ولكن يصير إيجاداً معدوم . وإنكار واقعة لا يرد فقط بسبب عدمها ، ولكن بقصد إعدامها .

ونحن هنا نتحدث ونتعارك في مجال أفكار، والأفكار هي كيانات معنوية غير ملموسة بالحس الباطر. ولذلك، فإن إنكار الواقع أو إيجاد المعدوم أمر ليس شاذًا ولا نادرًا ، إنما هو يجري بالتأويل والتشكيل وإعادة البناء الفكري للأحداث والأوضاع .

فمن يريد أن يؤكد على مصرية مصر، وينفي عروبتها وإسلاميتها ، ما عليه إلا أن يجمع وقائع التاريخ التي حدثت في مصر، ويلم بكل ما قيل عن مصر، ويقيم منه بناء منفصلاً عن غيره من الأحداث المحيطة ، ومع قليل من البر والإضافة ، وكثير من التأويل ، تبدو الصورة مقبولة . والتأويل يرد بالطريقة الآتية : إذا كانت العاصمة في مصر ، والدولة متدة خارج حدودها المعروفة اليوم ، سمي هذا الامتداد (فتوحات مصرية) ، وإذا كانت العاصمة خارج مصر لدولة تشمل مصر، سميت مصر محظلة أو مغزوة . ثم لا نلقى بالا للفيصل الأساسي في الموضوع ، وهو كيف كان المصريون ينظرون إلى أنفسهم في تلك الفترات ؟ وهل كانوا يعتبرون أنفسهم منتدين لجماعة سياسية فاصرة عليهم ؟ أم أنهم منظمون في جماعة أوسع برضاهם ، وهي جامعة الإسلام ؟

على أي حال ، فإن مطالعة جوانب الحوار خلال السنوات الأخيرة ، تمكن من استخلاص عدد من المسائل والأساليب التي جرى بها القتال الفكري . ويمكن أن نقدم في ذلك عدداً من الأمثلة :

أولاً: من الأساليب المتبعة تحويل الفكر مجرد إلى فكرة مشخصة ، أي ربط الفكرة المجردة بمؤسسة معينة ، أو بفرد معين ، أو بحدث تاريخي أو سياسي معين . ثم تضرب الفكرة في مقاتل ما شخصت به . . . هنا لا يقوم حوار أو جدال من حيث هو أخذ ورد ، ولكن يقوم نوع من القولبة للفكرة في كائن ملموس ، كما لو أنها مارد يزم في القمم وينهان الضارب على القمم بكل ما يملك أن يوجهه إليه من مطاعن ، وما يمكن أن يكشف عنه فيه من عثرات وسلبيات وفشل .

إن الفكرة المشخصة دائمًا أيسر في الطعن عليها ، وأنت لا تصنع هنا أكثر من أن تقرئها بمؤسسة طبقتها أو أخذت بها ، أو بشخص دعا إليها في ظرف ما ، وتقيم الربط بطريق التكرار الذي لا يمل ، حتى يقوم التراصف النفسي بين الفكرة ومشخصيها ، وحتى يبدو كما لو أن ثمة صلة غير منفكة بينهما . وما إن يحدث هذا الترابط ، حتى يكون لك نجاح أكبر ضد هذه الفكرة ، نجاح في مجالات ثلاثة :

- ١ - تكون حملتها (وهي فكرة مجردة) كل أوزار مؤسسة معينة ، أو كل نواقص فرد معين ، وأسقطت عليها من هذه المثالب ما لا يمت بصلة إلى الفكرة ذاتها .
- ٢ - تكون بالقليل قد جردتها من مثاليتها ، وأفسدت عليها قوتها جذبها المثالية .

٣ - تكون بالأقل قد نسبتها إلى ظرف تاريخي زمانى أو مكانى ، أو نسبتها إلى وضع حادث قد لا يتكرر ، أى تكون قد أفسدت على الفكرة قدرتها على توليد النموذج القابل للتكرار .

وهذا يعفيك من مناقشة الفكرة ، والتعرض لمحاذير ذلك ، إن كان ثمة محاذير ي يريد المحاور أن يتفاداها . ويكثر ذلك في مناقشة الأفكار ذات الصلة بالدين ، لما في هذا الأمر من محاذير لا تخفي . ثم إن قوله الفكرة في كائن شخص ، يتبع لك أن تعامل معها عن بعد ، أى أن تعززها عن مجالات التأثير عليك وأنت تعامل معها ، ويضمن لك ألا يتسرّب إليك من موادها وعناصرها شيء ، كما يمكن أن يتسرّب إليك إذا تناولتها أخذًا وعطاء . كما أنها طريقة تعصّمك من إشعاعات الفكرة التي تقاربها ، ومن قابلية تشربها بوصفها فكرة .

ويكثر استخدام هذا الأسلوب في قضایا السياسة والفكر السياسي ، عندما تتميّز الفروق بين الفكرة السياسية ، وبين المؤسسة السياسية نظامًا كانت أو زعيماً ، أو عندما تجسّد في تجربة تاريخية في نشاط ملموس . وأحياناً نضبط الكاتب وهو يفعل هذه الفعلة بطريق المخالسة . فيتكلّم مثلاً عن الشريعة الإسلامية ، ثم يتقدّم في الجملة الثانية لقوانين جعفر النميري في السودان ، ثم ينصرف بجهده كله للحديث عن نميري وسنوات حكمه الأخيرة . وينشئ قناة صناعية يتقدّم منها السخط على نميري إلى الشريعة الإسلامية .

وعلينا أيّاً كانت مشاربنا الفكرية ، أن نحذر هذا الأسلوب ، وأن ننتبه إلى عمله فينًا كيف نستخدمه ، وكيف يستخدمه الغير معنا . وذلك إذا كنا نريد أن نقيم تسويات فكرية ، وليس حرّياً فكرية . أقول إن هذا الأسلوب يستخدم ضد فكرة الجامعة الإسلامية بتشخيصها في (الدولة العثمانية) ، واستخدم ضد الشريعة الإسلامية بتشخيصها في (تجربة نميري) ، واستخدم ضد العروبة بتشخيصها في مجال عبد الناصر ، واستخدم ضد الاشتراكية بتشخيصها بالتجربة (السوفيتية) .

ومن أخطر صور التشخيص بطبيعة الحال ، وأكثرها ذيوعاً وأشدّها فتكاً ، استخدام الفنون والأداب في طعن الأفكار . وشدة الفتـك تـرد هنا ، لأن التشخيص لا يجري بين فكرة وبين مؤسسة قائمة أو رجل موجود ، ولكنها تـرد بين فكرة ورجل مصنوع مختلف ، يـسويه المؤلف حسـبـاً تـرضـيـ نفسه وتهـوىـ ، أى حـسـبـ مـجمـوعـةـ الـاقـنـاعـاتـ والـقيـمـ والأصولـ الـتـىـ تـحـكـمـ نـظـرـتـهـ وـمـنـهـجـ تـفـكـيرـهـ وـسـلـوكـهـ . ولـعـلـنـاـ نـذـكـرـ ماـذـاـ صـنـعـتـ السـيـنـاـ وـالـمـسـرـحـ فـيـ الثـلـاثـيـنـاتـ وـالـأـربعـيـنـاتـ ، ماـذـاـ صـنـعـتـ لـتـشـوـيـهـ صـورـةـ اـبـنـ الـبـلـدـ وـصـورـةـ

الشيخ المعمم الأزهري ، وتجميل صورة الأنفدي المطربش الذى تربى فى المدارس الحدیثة . الأول عادة فظ وشهوانی ومتمرد ، والثانى عادة فاهم ودود تکتمل فيه السجایا الحميدة .

وفي هذا المجال ، يرد الجهد الإعلامي باعتباره من أسلحة الدمار الشامل ، بما يقيمه من روابط لتشخيص ما يرى من الأفكار .

(١٥)

ثانياً : ومن تلك الأساليب المتّعة أيضاً ، تحريف الفكرة ، أى تعديل الرأى المضاد لنقده ، فلا يؤخذ القول كما هو ، إنما يجري تعديل هيئته وصورته ، أو أنه يزحزح عن موضعه ، فيقرب ليصير في مرامي القدائف الفكرية للناقد ، ولن يكون في نقطة التصويب التي تقدر عليها أسلحة الناقد من الموقف الذي يتخذه . وللإنصاف ، فإن الناقد يصنع هذه الزحزمة أحياناً بحسن نية . إن تفكيره يقوم على تصنیفات وضوابط تحدها اقتناعاته وقيمه وأصوله الفكرية . وإن اقتناعاته تكون له مع الوقت خارطة فكرية وتكون له منظوراً للأشياء من وجهة معينة . وأنت عندما تعرض فكريتك عليه ، ولا تتقييد بتصنیفاتك وخرائطه ومنظوره ، فهو بطريقة تلقائية يحرك فكريتك ، ويعدل من هيئتها حتى يشعر هو أنها مستقرة لديه على وضع محدد ، يفعل ذلك في نظر نفسه ، لكي (يفهم) . ولكنه عندما يصنع ذلك ، تكون فكريتك قد تغيرت على يده ، فلا تصبح هي نفسها التي قدمتها أنت . وهنا يسهل عليه إعمال أدواته الفكرية والمنهجية فيها ، ويستدعى لها من أسلحته النمطية . بمعنى أنه يجنب لتنميتك أفكارك ، حتى تصلح لها أنها ردوده سابقة التجهيز .

هناك أدوات كثيرة تستخدمن في إعمال هذا الأسلوب ، بعضها فج ، وبعضها مستو ومصقول . ومن الفج ، نزع القول من سياقه ، ووضعه في سياق آخر ، وكذلك استخدام التفسير والتأويل في تكوين المعانى ، واستحداث ظلال لها وإيماءات لم تكن تحملها أصلاً . ومن الفج أيضاً ، تسلیط الضوء على عناصر أو أجزاء الفكرة دون غيرها ، فتبعد في صورة أخرى . فإذا كانت فكريتك أن تضيف عنصراً إلى عناصر ، عوّلحت إضافتك على أنك لا تضيف ، وإنما تستبدل المضاد بالمضاد إليه ولا تجمعه عليه . فإذا أضافتك لعنصر تصور لدى ناقدك أنك تنكر العناصر الأخرى المعترف بها . ومن ذلك ، أنك

تتركز على عنصر معين بحسبانه الأهم من طرف معين، فيحور كلامك بحسبانك تترك
العناصر الأخرى جملة.

وهذه الطريقة فعالة جدًا في إقرار المفاضلة بين المتحاورين، لأن الأمر يصير إما كذا
وإما كذا. إنه يصير إيدالاً وإحلالاً وإنكاراً، من كل ما لدى الطرف الآخر، أو هكذا
يصور. وهكذا تضيّع إمكانية التجمّع وتتشتّت الكلمة، ويتوّزع دمها بين المحاربين.

هذه الأدوات معروفة جميعها فيما إخال، وليس من المفكرين إلا وصادفها في حوار
حدث، أو معركة فكرية أثيرت، وليس منهم إلا وقد عانى منها ولو مرة، وقد لا يحتاج
منها لأمثلة.

على أن ثمة نقاطاً أخرى تبدو لي ذات خفاء نسبي، هي ترد استطراداً من المعنى
السابق، وأرجو أن أستطيع تجليتها في هذه العجالات. وهي أن أي تعبير عن فكرة، إنها
يحمل طابع المجادلة، وأنهأخذ وعطاء بين كاتب وقارئ. أي كاتب يعبر عن فكرته،
إنما يتصورها خطاباً موجهاً للقارئ ما ، أي لقارئ له مواصفات خاصة يراها فيه الكاتب
أو يفترضها فيه. وهو بخطابه بهذه المواصفات التي ينماها، فإن الخطاب والتعبير عن
الفكرة إنما يتثايران ويتأثران بهذا الذي ظنه الكاتب في قارئه. ويبدو ذلك من أسلوب
طرح الموضوعات وصياغة الأفكار. والكاتب بهذا يوجز فيها يظنه موضع اتفاق بينه
 وبين قارئه، ويفصل فيها يظنه موضع خلاف. وإن مساحات التركيز على عناصر
الفكرة لا ترد فقط من التقدير الموضوعي لأهميتها، ولكن تتأثر عادة بعلاقات الجدل
التي تقوم بين الكاتب وقارئه، من حيث الأوزان النسبية للمسلمات والمحودات
 بينهما.

ولذلك، فإن نقل الفكرة - لفظها ونصها - من مجال حواري جدل، إلى مجال آخر
تحتفل فيه الأوزان النسبية للمسلمات والمحودات، هذا النقل يمكن أن يفضي إلى
سوء الفهم لهذه الفكرة في المجال الجديد، ويمكن أن يخل بتوجهاتها وبالوظائف
الرئيسية التي قصدت منها. وهذه مسألة دقيقة تحتاج إلى تدبر وفطنة وورع في الفهم
والتفهم، وأكاد أجزم أنه ما منا إلا واقع في الخطأ أحياناً بسبب هذا الأمر.

وعلى أية حال، فإننا بهذا الأسلوب لا نقيم علاقة حوار، لأن كلاً منا إنما يصارع غير
رأي المعروض، ويكون الحوار فعلاً حوار طرشان، ضجيج ولا طحن ، وهو ضجيج
يشبع مع الوقت المزيد من السأم والكراهية المتبادلة والتفتيش عن أساليب أخرى
للمصارع غير صراع الكلمات والأفكار.

(١٦)

ثالثاً: ومن هذه الأساليب التشتت. وأهم صوره الفكرية، تشتت الواقع بمعنى تشتت فكرتنا ورؤيتنا للواقع، وكذلك تشتت الأفكار والمفاهيم، أى إيقاع التضارب بين أجزاء الفكرة.

أما عن تشتت الواقع، أو رؤيتنا للواقع، فهناك مثلاً الجماعة الإسلامية. شعوب قد تنتشر في بقعة عريضة من الأرض من مئات السنين تدين بدين واحد. وأيًّا كانت الفترات التي تحقق لها فيها التماسك السياسي الكامل في دولة واحدة، فإن عقيدة هذه الشعوب تتضمن نزوعاً وتشوقاً إلى التوحد والتماسك والشعور بالانتماء العام لجماعة واحدة.

ولتشتت هذه الرؤية، يمكن إثارة العوامل المميزة داخل هذه الجماعة، لتفرق بعضها عن بعض، فتظهر مجموعة قوية من الكتابات والأفكار عن الوحدات اللغوية العرقية وغيرها. ثم يرد عنصر تشتت آخر، بالحديث عن (تعدد الإسلام)، فيقال: إسلام مصرى، وإسلام إفريقي، وإسلام إندونيسى، وإسلام الحضر، وإسلام الصحراء، وإسلام الريف، وإسلام المدينة، والإسلام الشعبي، والإسلام الرسمي. ثم بعد ذلك، إسلام المذاهب المختلفة، السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة والصوفية... إلخ. ويجرى كل ذلك بإبراز الجزئى والمتغير، وكبت العام والدائم من الأصول. وباسم الخصائص المميزة، توضع الحواجز الفاصلة.

ثم ترد المرحلة الثانية من تشتت الواقع، إذ يتناول كل قسم الفرز، ويعمل فيه أدوات التشتت. فالعرب يقسمون إلى مسلمين ومسحيين، وبدو وحضر. وهكذا توضع عوامل التجميع في وضع يجعلها عوامل تشتت وتفتت بين بعضها البعض. وتتحول الخصائص العامة المجتمعة إلى عوامل تخصيص جزئى، بالتبادل والتفاعل. ثم ترد المراحل التالية بما لا يكاد ينتهي... وهذا الأسلوب تستخدمه كثير من التيارات الفكرية ضد الآخرين. فهناك من يقول ببعد الإسلام، وهناك من يقول ببعد الماركسيات، وهناك من يقول بالشعوب الناطقة بالعربية، أى تعدد العروبيات.

أما تشتت الفكرة، فيكون بإثارة التناقض بين جزئياتها، والتركيز على ذلك بما يفقد الثقة في هذه الفكرة، ويحولها من حالة الصلابة والتماسك إلى حالة من لطف الكثافة أشبه بالضباب، كما يحولها من اليقين إلى حالة من اللاأدرية. ثمة منهج يشيع بين

المثقفين مفاده أن كل ظاهرة تحمل نقاصها، والمحى يخرج من الميت، والليل ينسلخ منه النهار، وبضدتها تتميز الأشياء. هذا المنهج الذى يساعدنا في فهم بعض الظواهر، يتحول في الحرب الفكرية إلى تمويه الظواهر وإفساد خصائصها وسماتها الأساسية. فعندما تتكلم عن الموروث والوافد، لأن ثمة مشكلة بينهما، نواجه بمن ينكر المشكل أصلاً قائلاً : إن في الموروث وافداً وفي الوافد موروثاً. وعندما يتحدث عن الأصول والفروع في أية مسألة، نواجه بأن في الأصول فروعاً وفي الفروع أصولاً، فكل هو أصل لغيره وفرع من غيره. وهذا بالطبع مفيد، إن قصد منه أن تصير معارفنا أرقى ، ولكنه يستخدم في الحرب الفكرية، لا لتدقق المعرفة ولكن لتتضارب الخصائص، ويعظم التمويه . ويبذل الجهد لتضخيم العنصر المضرر، وتلطيف العنصر الظاهر، حتى يتداخل في لا أدرية واضحة.

وهناك ما يمكن أن نسميه كيمياء التفتت ، وهى هذه العناصر الفكرية التي توضع في لحظات خاصة على الأجسام الصلبة، فتفسخ قوامها، وتشيع التضارب بين أجزائها، وتفتكك أشلاءها. فيين المسلمين مثلاً، يمكن باختيار العنصر المناسب والظرف المناسب إشاعة الفرقة بينهم، وفي لحظة معينة من التهاسك الإسلامي الدولى، يمكن أن يثور موضوع (حكم سب الصحابة)، وينفع فيه النافحون حتى يحرج الجمر. وبين الفئات الوطنية التي كانت تقف ضد كامب ديفيد، يثور موضوع حقوق المرأة في عقد المرأة العالمي مع مشكلة مسكن الزوجية ، فيحزم الوطيس ، ومع الحرارة يذوب اللحام . وهكذا .

ولاستخدام كيمياء التفتت هذه، تحتاج إلى معامل للتحليل وتركيب المواد وتجربتها. تحتاج إلى فهم جيد لخصائص الأجسام الصلبة وقوى التهاسك ، وتحتاج إلى فحص دقيق لخصائص المواد محللة، وتحتاج إلى بعض حقول التجارب . وكل ذلك توفره مراكز البحث الأجنبية التي تقوم بالداخل أو الخارج ، والتي ساهم فيها علماؤنا بذكائهم وخبراتهم .

على أية حال ، فإن هذه العناصر المصطنعة ، تشتت الواقع ، وتشتت الأفكار. وقد تظن أنها تفعل ذلك على سبيل التأكيد بموجب أنها عناصر مصطنعة ولدت خداعاً ما نسبت أن نتبه لها فتعيد الأمور إلى صوابها. هذا ظن طيب يعكس في الواقع فعلاً من تفاؤل ، ونحن نتمنى دوام الحال على هذا المنوال .

ولكن للأسف ليس هذا الاحتمال المتفائل هو الاحتمال الوحيد ، لأن الحال أنه بمجرد أن ينتفع التشتيت والتجزيء ، ولو بفعل عنصر مصطنع ، ولو بفعل الخداع والفتنة ، فإن أجزاء هذا الواقع المشتت ما تلبث أن تكون لكل منها ذاتيتها المستقلة

المفصلة عن غيرها من الأجزاء . ومع هذه الذاتية ، يحل التدابر محل التقابل ، وتنمو نوازع النفور على حساب نوازع الوحدة . إن اكتشاف الخطأ بعد قامه لا يعني القدرة على تداركه ، لأن الواقع الجديد الذي تربى على هذا الخطأ إنما نشأ معه أجهزة المناعة التي يحتمي بها ويدافع عن وجوده . شاهدنا ذلك في تجزؤ الدول والجماعات السياسية والتنظيميات الشعبية .

ما إن تحدث التجزئة ، حتى ينشأ كيان تنظيمي جديد يحمي الواقع المجزأ ويدفع عنه ، وهذه الذاتية التنظيمية تعكس ذاتية فكرية ، تؤكد ذاتها ، وتتأكد بانفصالها الحادث . وإن المميز التنظيمي لا يكون انعكاساً للمميز الفكري فقط ، بل يؤكّد التميّز الفكري وقد ينشئه إنشاء .

(١٧)

لم يغير الحوار أو الصراع بهذا الأسلوب الحربي فقط ، إنما جرى في عدد من القضايا التي يتأكد بها الانقسام . وإذا شئنا مثلاً لتوضيح هذا الأمر ، فيمكن المقارنة بين نوع السياسات التي كانت تشغل مكان الصدارة في اهتمام الرأي العام قبل عام ١٩٨٣ ، والتي أدت إلى تجميع العديد من القوى لتخذل موقفاً واحداً أو موقفاً متقاربة ، وهي السياسات المتعلقة بفلسطين وأفغانستان ومقاومة التبعية والتحذير من الديون وتوسيع الديمقراطية والدفاع عنها هو قائم منها ، وبين السياسات التي أثيرت بعد هذا التاريخ واختلفت فيها نوعية القضايا المثارة ، بدأت شرارتها من وقائع فردية متناشرة ، ثم زاد التركيز عليها مع تضخيم أهميتها وأثارها ، وهي قضايا : المرأة وحقوقها ، الفتنة الطائفية ، ومؤسسات توظيف الأموال .

وكان من الطبيعي أن تبرز مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية بروزاً تلقائياً ، بموجب ظهور التيار الإسلامي وانتشاره السريع والواسع من أواسط السبعينيات . ودعوة التيار الإسلامي الأساسية هي أن يعود الإسلام نظاماً للحياة ، والشريعة أهم جوانب هذه الدعوة . ومع الانتشار السريع الواسع الذي لم يحظ به تيار آخر ، لم يكن في مقدور القوى المناوئة للتيار الإسلامي أن تتوقع ، ولو بالطن غير الراجح ، ماذا سيكون عليه حجم هذا التيار وقوته . وهذه القوة الإسلامية تفتقر عنها الواقع بحجم لم يكن تحدد بعد ، أضاف إلى معارضيها قلقاً منها مضاعفاً . فاستخدم المعارضون لها أحد ما استخدم من أسلحة المحاربة الفكرية ، عدا غيرها من أدوات الصراع السياسي . لذلك

شاهد موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية معركة فكرية باللغة العنف منذ عام ١٩٨٤ تقريباً، وهي لا تزال قائمة مع كل امتداداتها المتعلقة بأوضاع غير المسلمين والمؤسسات الاقتصادية غير الربوية والمرأة .

هذه المعركة ، لا أستطيع أن أحدها ملامحها العامة ، بما أفرده لها من فقرات قليلة في هذا البحث ، ولا أستطيع أن أعطيها حقها فتتغل على صلب الموضوع الذي أعرضه . لذلك ، أكفي بهذه الإشارة وأدعوا الله سبحانه أن يعينني في إعداد بحث خاص عن مسألة الشريعة في هذه المرحلة التي نحياناً . وأكتفى فقط بملحوظة أساسية ، وهي أن الصراع السياسي والفكري عبر السنوات القليلة الماضية منذ عام ١٩٨٤ حتى الآن اتجه للاستقطاب ، على أساس فكري ، وليس على أساس سياسي أو اقتصادي . أقصد بالاستقطاب أن تتحيز القوى التي ترى نفسها متقاربة مع بعضها البعض في مواجهة ما تعتبره الخصم الأساسي ، وهذا التحيز يجري على أساس نوع القضية العامة التي يراها المتحيزون هي جوهر ما يهدفون إلى تحقيقه أو حمايته . وفي بعض فترات التاريخ ، كنا نجد الاستقطاب يجري على أساس سياسي ، هو القضية الوطنية ، فتتجمع كل القوى التي يهمها استقلال الوطن في مواجهة من تعتبره الخصم الأساسي ، وهو قوة الاحتلال أو الاستعمار ، ومن ولالها من القوى الداخلية . ويمكن أن يحدث هذا الاستقطاب بفعل عامل اقتصادي .

والحدث في السنوات الأخيرة ، أن جرى الاستقطاب على أساس مسألة الإسلام والعلمانية . لم تعد قضية فلسطين ولا قضية التبعية السياسية والاقتصادية ولا قضية الدين الأجنبية وتحقيق النهضة الاقتصادية ، لم يعد أى من ذلك هو أساس الاستقطاب الآن ، إنما تبلور في قضية الشريعة الإسلامية أو صلة الدين بالحياة . صار اليساريون الذين يرون حكومة ما حكومة يمينية ، صاروا يهتفون معها ويسيرون على أنغامها ، وغير اليساريين يقومون بالدور نفسه وإن كان أكثر خفوتاً وأقل ظهوراً .

وهذا الوضع ، يمكن أن يصل بالديمقراطية إلى نوع من الديمقراطية الاغريقية ، ديمقراطية فئة أو فئات تناح لها الحقوق السياسية ، وتيسير الأنشطة لها دون غيرها . إن الفكر الماركسي يتصور أن الديمقراطية ديمقراطية طبقة ضد طبقات . والحاصل ، أنه يمكن أن ترد هذه الصورة على نحو آخر ، فت تكون آلية ديمقراطية تيار فكري ، منها تعددت فصائله وتنوعت أوضاعه ومطالبه ، ضد تيار فكري آخر لا يشمله في التطبيق والممارسة مفهوم الديمقراطية ، ولا تسعه حدودها . وفي البداية ، لم يتم التراضي الصريح بين الحكومات المعنية وجهات المعارضة العلمانية على الوضع ، إنما جرى ذلك

بالممارسة والأمر الواقع على أساس أن تراعي الحكومات ضوابط وضمانات معينة في التفاعل مع قوى المعارضة العلمانية، وتتوفر لهم مساحات معقولة للتنفس، وأن يغض هؤلاء النظر عما يحدث لقوى المعارضة الإسلامية. ولكن الأمر تطور في بعض صوره إلى نوع من التحالف الصريح أحياناً.

والسؤال هو : هل تستطيع القوى الإسلامية أن تتخلل هذه الأوضاع، وأن تعيد ترتيب معايير الاستقطاب بما يعيد تصنيف هذه القوى؟

إنه من الخطأ أو عدم الفهم وسوء التقدير، أن نتصور أن هذا الشاغل الذي يشغلنا يتعلق بما يسميه البعض (الجبهات السياسية). إنه أهم من ذلك وأخطر ، لأنه يتعلق بتوثيق عرى التماسك في بناء الأمة. إنه يتعلق برتق الفتن في كيان الأمة لتقوي أشرعتها في مواجهة الريح. وهو يتعلق بتكونين التيار السياسي الحضاري الغالب في أمتنا، وإدراك أصول المسألة الوطنية الإسلامية وتشييد جسور العمل الوطني العام.

وحتى موضوع الجبهات السياسية الذي تشغله السياسات العملية للأحزاب ، والذي يتصوره البعض ما يكفيه قدر مقدور من التوافق في بعض المطالب السياسية والاقتصادية الراهنة أو المستقبلية ، هذا الموضوع لا يكفي في شأنه التقارب المؤقت في بعض المواقف العملية والخارية ، إنما تلزم به بالضرورة درجة موقفة من التقبل ، تقتضي جهداً فكريّاً ينزع خواص التنافي بين الاتجاهات الفكرية الغالبة في المجتمع والشاغلة للساحة الشعبية ، والشائعة بين جهور النخب الاجتماعية ما أمكن . وبغير هذا الجهد الفكري وما يؤيده ويشتبه من جهد حركي ، فإن كل ما يقال عن الجبهات في أي من المجالات ، لن يعود أن يكون ألفاظاً .. ألفاظاً .. ألفاظاً.

هناك من العلمانيين من يعتقدون التفكير المادي الذي ينكر الغيب ، ولا يجد وسيلة لمقاومة الإسلام ، بوصفه الدين العقدي الغيبي ، إلا من خلال قنوات العلمانية التي تحجر الدين من حيث اتصاله بشئون الحياة فقط . هؤلاء لا غناء في الحوار معهم ولا طائل منه .

ومن العلمانيين الذين لا يجدون معهم الحوار أيضاً ، هذه الفئة التي تغيرت قليلاً ، وابتعدت عن جذور أمتها ، وصارت مع الفئة السابقة ، شأنهم شأن المستوطنين الأوروبيين في بلادنا الإفريقية ، كجالية مسيطرة أو حاكمة ، أو جالية من النخب فقط ، يحتمون بروابطهم الخاصة ويتفكرون الخاص ، وينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمها وعقائدها وناسها ، ولا يكتنون لأى من هذه الأمور احتراماً كبيراً . وهؤلاء فيهم اليساريون واليمينيون ومن يتحدثون عن الوطنية والاستقلال والنهضة ، ويعارضون

الاستعمار، ولكن شريطة أن يدور كل ذلك في إطار المرجعية الأوروبية الأمريكية الغربية. وهم يسخرون كل قيمهم الفكرية لصالح ما يعتبرونه نموذج التقدم ونموذج العصرية الوحيد. وهم أشبه بفئة الكولون التي عرفتها الجزائر من مستوطني الفرنسيين على أرضها، كانوا تقدميين ونهوضيين وإنسانيين، حتى وجدوا الجزائر ثور ضد الفرنسيين بعامة، فاستجابوا لنداء دمائهم الفكرية والحضارية (قبل أن تكون دماء عرقية)، ووقفوا ضد حركة التحرير الجزائرية. وإن السنوات الأخيرة، بما كان فيها من صراع فكري بين العلمانيين والإسلاميين، كشفت عن عناصر كثيرة من فئة (الكولون) في مجتمعاتنا.

فيما عدا هاتين الفتتين ، أتصور أن الوطنية الإسلامية قادرة على جذب فئات عديدة بالمعيار السياسي للوطنية ، وبالمعيار الاقتصادي للعدالة الاجتماعية والنهوض الحر المستقل ، وبالمعيار الديمقراطي ، فضلا عن المعيار الفكري العقدي .

يلزم أن تكون هذه القضايا والأهداف مرتبطة بالدعوة الإسلامية ، فلا تكون دعوة لمطلق الإسلام فقط ، ولكن دعوة لتحرير الأوطان والنهوض السياسي الاقتصادي الاجتماعي المستقل ، وإشاعة الديمقراطية وضمان المساواة بين متعدد الأديان من المواطنين ، ومراعاة البيئات الاجتماعية المختلفة في البلاد العربية ، لكي تتخلل الدعوة الإسلامية مطالب الناس ، وتستجيب لاحتاجاتهم فضلا عن ضروريتهم .

إن الهدف هو بناء تيار سياسي غالب في المجتمع ، يمثل الأمة في عموميتها ، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كل القوى ذات الوجود الفاعل في المجتمع ، فيقوم بمهمة البيت لها جميعاً ، وتجد كلها فيه التعبير عن جوهر ما يشغلها ، ويهدف واضح هو إقامة وحدة انتهاء وكفاح كبرى لا تجحد وجود وحدات الانتهاء ووحدات الكفاح الصغرى ، ولكنها تديرها في فلكها ، وتتصل بها بوشائج التغذية المتبادلة .

الصّراع الفِكري والفتنة الطائفية

العامل الرئيس في إشاعة روح التّعصب، وتوليد الشّعور الطائفي: الإحساس بالخوف وفقدان الأمان الجماعي . وذلك متى أحاط الخوف وفقدان الأمان طائفة من الناس تميّز بوحدة المعتقد أو المذهب أو اللغة أو غير ذلك .

وأزعم أن ثمة فريقين في مصر يعانيان من فقدان الأمان الجماعي ، ويزداد لديهما هذا الشّعور باطراد ، وهما: الأول ، التيار الإسلامي السياسي الداعي إلى تطبيق الشّريعة الإسلامية ، والذّي تخاصمه خصامًا حادًّا النّزعة التّغريبية في المجتمع ، وتعامل معه بوصفه طائفة من الطوائف . والفريق الثاني ، هو جهور الأقباط الذين يخشون على حقوقهم كمواطنين أن تتأثّر بالدعوة إلى تطبيق الشّريعة الإسلامية .

وأستأذن القارئ في أن أطرح الأمر على مستوى من الصّراحة؛ فقد صارت الأوضاع فيما يبدوا لي لا تحتمل الأحاديث المقنعة التي تلتف حول المشكلات ولا تواجهها . وسيدور حديثي كله هنا إن شاء الله حول هذين الأمرين . وحسبي أن أمس بعض الصواب ، ولو في طرح الموضوع . ولا أنسى هنا كلمة الصديق المرحوم مرشد علام الذي عرفه البحر قبطاناً جسورةً ، وعرفه البر فلاحاً شريفاً ذكياً . قال رحمه الله: «عندما يشتدد موج البحر ، ويزداد خطره على الملاحين ، وجب على الملاحين أن يكونوا أشد على أنفسهم من موج البحر عليهم ، وإلا صاروا من الغابرين» . وبهذه النّصيحة أصوغ ملاحظاتي هنا .

(*) نشرت في مجلة المصوّر بالقاهرة ، في ٢٧ من مارس سنة ١٩٨٧ . ثم نشرت في مجلّة منبر الحوار ، بيروت في العدد رقم ٥ من السنة الثانية في ربيع عام ١٩٨٧

الملاحظة الأولى : فقدان الأمن هو ما يولد التعصب .

يتعين علينا أن ننظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة من الروابط الجمعية . فالوطن ليس مجرد أفراد تضمهم علاقة انتهاء وحيدة بهذا الوطن . إنما هو انتهاء عام ينطوى على جملة من الاتياءات الفرعية أو الخاصة التي تضم الأفراد ، وتحمّلهم في دوائر متداخلة ومتشاركة ، وتسلسل فيها للترابط في الواقع العام الحاكم لهذه الروابط جميعاً ، وهو الواقع الوطني العام ، أو الجامعية السياسية الأعم . وهذه الروابط الجمعية الخاصة أو الفرعية ، يتصنف بها الناس وفقاً للعقيدة أو المذهب ، أو وفقاً للمهنة والحرفة ، أو وفقاً للحي أو الإقليم ، أو وفقاً للأوضاع الاقتصادية ، أو وفقاً للأسرة ، وللقبيلة والعشيرة حيئاً توجد . وكلها انتياءات متداخلة متشاركة .

والشعور بالانتياء للجماعة والتعصب في الانتياء لهذه الجماعة ، هما درجتان مختلفتان لعلاقة ذات أصل واحد . والشعور الأول يتراوح بين الأفراد في جماعة لا تتأبى عن الامتياز أو الترابط بالجماعات الأخرى المتداخلة معها ، والتي يضمها الانتياء الجماعي الأعم للوطن أو الأمة . والشعور الثاني يتضمن ارتباطاً بجماعة تميل إلى التأبى والامتناع عن الترابط مع غيرها من الجماعات . والفكر والعقيدة أو المذهب يولد شعوراً بالانتياء لدى أصحابه ، وقد يغلو في ظروف خاصة ليولد روح العصبية . كما أن أي علاقة جماعية ، مبنها الإقليم أو النسب أو المهنة ، قد يغلو أهلها في ظروف خاصة إلى هذا الحد .

وما يستدعى لدينا الخدر من العصبية ، أنها تدفع الشعور بالانتياء إلى ما يصير به يتسم بالجحود والنكران تجاه الآخرين ، شعور بالنفي والإلغاء للجماعات الأخرى . ولا يحدث ذلك في ظني إلا بعدوان من جانب ، وخوف وقلق أو فقدان للأمن الجماعي من الجانب الآخر . لذلك ، فالعصبية ليست ضارة ذاتها ، وليس شرراً في ذاتها ، بل إنها بما تخلق من تأبى وامتناع تستنفر أهلها للدفاع عن جماعتهم ودفع العدوان عنهم ، وهي تحشد الجماعة وتعيّنها بدعوة المكافحة لصون الذات ، ومنها روح المقاومة الوطنية التي بها يدافعون عن وطنهم وأهتمهم وجماعتهم . والعصبية ليست خطراً ذاتياً ، فقد تكون وعاء الجماعة والأمن الجماعي لأفرادها .

وما من أمة غالبـت عدوا وكافحت غازياً ، إلا واتهمـت منهـ بالتعصب ، لأن مكافحتها تتضـمن فعلاً لوناً من العصبية والتـأبـى والـامـتنـاع . وهذه التـهمـة نفسـها قـذـفـ بهاـ الاحتـلالـ فيـ وجـهـ ثـوارـ سـنةـ ١٩١٩ـ ماـ جـعـلـ صـحـيفـتهمـ تـهـتفـ قـائـلةـ : «ـهـذـاـ التـعـصـبـ يـرمـيـ إـلـىـ حـبـ الـوطـنـ ،ـ وـهـوـ مـنـ الإـيـانـ ،ـ وـإـلـىـ طـلـبـ الـحـيـاةـ الـمـجـيـدةـ ،ـ وـإـلـىـ جـعـلـ شـعـارـ

الوطنيين: المساواة على أكمل معانيها». فالانتهاء موجود ومطلوب وجوده على كل المستويات الجمعية الخاصة وال العامة ، والعصبية توجد أحياناً ومطلوب وجودها بالقدر الذي يحقق لهذه الكيانات الجمعية الأمان الذاتي للجماعة وأفرادها .

ونحن نخطئ خطأ كبيراً إذا أخطأنا بعض الممارسات الضارة إلى التفكير والسعى في كسر الانتهاء ونفي العصبية مطلقاً. إن ذلك من شأنه أن يذيب الجماعة، ويشتت أفرادها .

إن الشر أو الضر لا يتعلق بمطلق الانتهاء أو العصبية . إنما يتاتى من طريقة وضع الجماعات المختلفة تجاه بعضها البعض ، هل توضع على أساس التنافس؟ أم على أساس التكامل؟ وهل تستخدم العصبية لحماية الجماعة؟ أم لإزهاق الآخرين؟

ومن جهة أخرى ، فإن شرور العصبية لا تظهر بوضوح ، إذا نظرنا إلى الجماعة المعنية من داخلها . فهى من هذا المنظور إما تسعى لبسط نفوذها وحده ، وإما للامتناع عن الآخرين والدفاع عن الذات . وكل الأمرين قد يفيد مصلحة لها . أما المشكلة ، فتظهر إذا نظرنا إلى هذه العصبية من وجهة نظر الانتهاء للجماعة الأشمل ، الذى ضم الجميع . من هذا المنظور قد تشكل العصبية تبديلاً لقوى الجماعات الفرعية المتصارعة ، مما يهدد بانكسار الوعاء الأشمل الذى يضم أشتات المتصارعين .

أعيد القول بأن ما يشيع العصبية وروح المحاربة لدى أي جماعة ، هو ما يلحقها من عدوان أو ما يشيع لديها من افتقاد للأمن الجماعي ، وهى تتحقق لأفرادها أقصى درجات الترابط والامتناع عن الغير . وإذا نظرنا إلى الأمر في تجرد ، وبعيداً عن عواطفنا ، فقد نجد أن من حق أي جماعة أن تحافظ على نفسها وعلى أفرادها . ونحن إذا انكرنا على أي جماعة هذا الحق ، نكون ظالمين ، ونكون غافلين ، فلن ينتفي حق أحد ، لمجرد أن الغير جحده ، بل لعل جحوده هو من مبررات الدفاع عنه والتعصب له .

وفقدان الأمن الجماعي ، الذى يولد التعصب ، لا يرد من مجرد اختلاف الفكر والعقيدة ، ولا من مجرد التباين الاجتماعى والتهايز المحدود بين الجماعات ، إنما يرد عندما تتهدد الأوضاع الاقتصادية والمراكز السياسية ، أو المصالح المادية والاجتماعية ، أو يتهدد الوجود المادى أو المعنوى ، أو يهتز السلام النفسي لجماعة ما وأفرادها ، ويمهدت تهديد هذه الجماعة بوصفها الذى تميز به ويترابط به أفرادها ، فكريّاً كان هذا الوصف أو إقليمياً أو عرقيّاً . . . إلخ . هنا تظهر العصبية وروح المحاربة وتقوى نزعة الغلو والتطرف؛ فليس (الفكر) هو ما يولد التطرف ، وليس ثمة فكر متغصب في ذاته ، وإنما التطرف والتعصب يشان كحركة وك رد فعل أو مواجهة ، ثم يتعزز الفكر ويصاغ بما

يخدم هذه الحركة . وإذا كان من حق أي جماعة أن تحافظ على وجودها وأمنها ، فإن المشكلة تنشأ عندما يتعارض ذلك مع أمن غيرها من الجماعات التي تتكون منهم جميعاً الأمة الواحدة . في هذه الحالة ، فإن الواقع العام للأمة أو الوطن ، إما أن يستطيع إجراء تعديل ما بين أوضاع الجماعات الفرعية التي يضمها بما يضمن لها قدرًا من التكامل الأمني ، وإما أن يفشل في ذلك ، فينكسر الواقع العام ، أو تنفلت منه الجماعات الصغيرة المكونة له . وهذا ما حدث في الدولة العثمانية . إذ لم تنجح في أن تقيم نوعاً من التكامل الأمني يرتب الجماعات المنضوية تحت لوائها بما يحفظ لهم وجودهم المستقر ، كما لم تستطع أن تدافع عن أقاليمها التي تهددها العدوان الأجنبي . وانفلت الزمام ، وظهرت الوحدات الإقليمية والقومية والمذهبية . وهو نفسه ما حدث في باكستان ، عندما انفلتت عنها بنجلاديش كجماعة إقليمية .

في حركة التاريخ ، لا يوجد شيء مستحيل ، وانتصار الباطل ليس مستحيلاً ، ولا توجد حتميات خارجة عن حركتنا وإرادتنا وسعينا . وانتصار الخير ليس حتمياً إلا بنا نحن . وفي زماننا ، وفي بلادنا ، فإن الشر كثيف ومطبق ، وتعاننا ثقيلة ، تحتاج إلى عزم أولى العزم من الرجال . وأول ما يتعين علينا أن نصنعه ، أن نتجمع ونترابط على مستوى الأمة الكبرى ، وأن نثبت كفاءة هذا التجمع وجدارته ، وقدرته على أن يحمي كل الجماعات الفرعية المكونة له ، والتي يتكون هو منها ، وأن يدراً عنها جميعاً التهديد والقلق والخوف على الوجود . وما لم تثبت هذه الجدارة في حركة الواقع المجرى المحسوس ، فلن يكون مصير جماعتنا خيراً من مصير دولة آل عثمان .

إن جدارة الانتهاء الأشمل أو جداراة الجماعة الكبرى ، إنها تتأتي من قدرتها على أن تحفظ الجماعات التي تتكون منها ، وأن تنسق بين مصالحها وأوضاعها جميعاً ، وأن توازن بين اعتبارات الأمن الجماعي الذي يخص كل منها إزاء غيرها . أي أن وظيفتها أن تقييم توازناً أمانياً بين هذه الوحدات ، وأن تدعروق التغذية المتبدلة بين بعضها البعض ، وأن تقييم العلاقات بين هذه الوحدات على أساس التكامل وليس التنافس .

وليس أفسد من فكرة أن يضحى بجماعة لحساب الآخرين ، وليس أفعى في توليد النزاع وتفتت الجماعة من هذا النهج ، لأن الجماعة لن تقبل أن يضحى بها لحساب غيرها ، وهي إن غلت على أمرها ، فلن يكون ذلك إلا بعد تدمير خطير يحدث في الكيان العام للأمة كلها ، وفي الغالب نفسه .

الملحوظة الثانية: وقائع الفتنة من عام ١٩٧٣ ، إلى عام ١٩٨٧ .

إذا نظرنا إلى وقائع السنين الماضية، من متصرف السبعينيات، نجد أحاديث وكتابات عن التسامح الديني وروح الوطنية، وعن الخواص المصرية التي حفظت هذا القدر الكبير من التراحم. وكل ذلك أعدته أقلام وطنية مخلصة سمححة ، تبغي لوطنها الخير والسؤدد. ونجد جهوداً فكرية وفقهية جادة تفسح للتألف والمساواة بين مختلفى الأديان من المواطنين. كل ذلك قائم ، وأكاد أقول إنه قوى وفعال.

ولكن على الجانب الآخر، نجد حركة لا تعبّر عن نفسها بالنشاط (الكلامي) مكتوبًا، ولكن بالعنف والفقاظة. بدا هذا - إذا لم تخنِي الذاكرة - بحادث الحانكة في عام ١٩٧٣ تقريبًا، ثم سمعنا عن أحداث في الإسكندرية، ثم جاءت أحداث الزاوية الحمراء وكنيسة مسرة في عام ١٩٨١، ثم أحداث بنى سويف وسوهاج الأخيرة في عام ١٩٨٧. نشأت كلها في البداية حول بناء كنيسة، أو نزاع على قطعة أرض، أو عراك فردٍ تحول إلى شغب عام. ثم يتنهى الحدث، ويغرق في هذا التيه من تشابك الأفعال وردد الأفعال، فلا تعرف بدقة من الفاعل ومن الراد، ومن المعتدى ومن المدافع.

في كل الأحوال، نشأت فتنة، وانتهت إلى لاشيء. ونحن اليوم لا نعرف ولا نتابع ما أسفرت عنه الأمور في الخانكة أو الزاوية الحمراء أو كنيسة مسرا. ضاع الحديث، ولكن ترسب منه أن مسلمين وأقباطاً تصاربوا وتحاربوا، وأن هناك مواجهة، وأن هناك (طرفين).

ونحن إذا تذكّرنا تتبع الأحداث ، نلحظ تصاعداً ونموا من ثلاثة جوانب : أولاً ، من محدودية سبب الحدث ووضوحه كبناء كنيسة ، إلى تعقيده وإيهامه كظاهرة الصليان . ثانياً ، نمو حجم المشاركين في العراق . وثالثاً ، التصاعد في استخدام العنف واشتئاله مواطنين غير مشاركين في العراق ، بتحطيم المحال ونحو ذلك . وإن التصعيد بهذه الجوانب الثلاثة خطير في أنه يضع الناس في إطار عدم الأمان والقلق والخوف المبهم من مجھول غير مرئي ولا محسوس ولا مقدر له زمان ولا مكان . ويضعهم في إحساس من المواجهة والتوتر الدائم .

ويزيد مخاطر هذا الوضع أن الأحداث تنتقل جغرافياً، من القاهرة إلى الإسكندرية وما جاورها، إلى قلب الصعيد، حيث عناصر الاعتدال أقل، وقوة الدولة أقل ترکزاً، ويحيث تتسم البنية الاجتماعية بقدر من المشاشة، مما يسمح أكثر بالاستجابات العشوائية. ويزيد الخطر جداً أن تجري أحداث عراك في بيئه لا تزال تحفظ بظاهرة الثأر كظاهرة حاكمة في البيئة الاجتماعية. ولنا أن نتصور ماذا يمكن أن يضيف (الثأر)

بنتائجه المتداة عبر الأجيال ، إلى العراق إلى العصبية الدينية ، وقانا الله الشorer وحفظنا من المهالك .

علينا أن ننتبه إلى أن ما يحدث ، وتناثر وقائعه عبر الأعوام القليلة الماضية ، لم نعرفه قط في تاريخنا الحديث ، ولم نعرفه إلا نادرًا في تاريخنا كله ، منذ تجاوز الإسلام والمسيحية على أرض مصر. ثم كان هذا التصاعد أمرًا أكاد أقول إنه جديد . فهل نحن نتحرك على مشارف مرحلة تاريخية جديدة وشاقة؟ إذا لم نقدر التبعية التي علينا حقها ، فأشعرني أن تكون النتائج أقسى مما تخيل الآن .

بين عامي ١٩٠٨ و ١٩١١ ، فشت الفاشية بين القبط وال المسلمين ، وجرى تهيج واضح بين الفريقين . ولكنه فيما يبدوا لي كان يدور أساساً في أوساط النخب الاجتماعية ، وكان ميدانه أساساً في الصحافة ومنتديات السياسة ، فلم يمتد إلى العامة وتجمعاتهم البشرية ، ولا امتد إلى الشوارع . وانتهى بالمؤمنين الشهيرين . وإن المقارنة بين تلك الفاشية ، وبين أحداث اليوم ، تكشف عناصر الخطر في الموقف الراهن ، وهى تتلخص الآن في العنف وفي شعبية التحرك . وفي التجاهيل من حيث الفاعلين والأسباب الحقيقة ، ثم التتابع والانتشار .

ثم إن المقارنة توضح أنه لا علاقة بين قوة الإسلامية السياسية ونفوذها في المجتمع ، وبين تصاعد ما يسمى بالفتنه الطائفية ؛ فإن الإسلامية السياسية كانت أقوى نفوذاً وأوثق روابط في بداية القرن العشرين منها الآن ، ومع ذلك كانت أحداث بدايات القرن أكثر هدوءاً وأكثر انحساراً منها الآن .

أنا لا أريد بطبيعة الحال ، أن أكون نذير شؤم ، إنما قصدى أن أنبئ إلى ما يتظارنا من أخطار ، إن نحن سرنا على مأثور مانسir عليه الآن . يحدث الحدث ، فتتبارى أقلامنا في الكتابة عنه ، بالتهويين منه ، والتذكير بياضي وفاقنا ، إلى غير ذلك من (مكيفات الكلام) التي تعزلنا في غرفنا المغلقة عن يحدهه الهجير والرمضان في الطريق . فإذا انتهى الحدث ، ظننا أن كلامنا هو ما حصر الفتنة ، وأن الأمور عادت إلى مأثور سيرها البهيج .

الصواب في ظنى ، أننا نواجه نشاطاً حركياً ينشئ لنفسه بالتدريج (وعياً آخر) ، وأوضاعاً حركية جديدة تعتمد على ما ترسخه في الوجدان من مفاصلة ومجانبة ، وما يشير إليه الاعتماد من استخدام العنف والخروج للتعارك بين بعضنا البعض ، وما يكونه ذلك مع الوقت من ذاتية مانعة لدى كل فريق على المستوى الشعبي . وإن آلاف الكلمات التي نتكلم بها ستبتعد شعاعاً هنا أو حريقاً هناك .

الحركة يجب أن تواجه بالحركة ، والكلام وحده لا يكفي ، إلا أن يكون مهدًا لتحرك أو منبهاً لموقف ولو ضعف . والمصريون في سنة ١٩١١ عندما واجهوا فتنة ١٩٠٨ - ١٩١١ واجهوها بالتحرك ، فعقدوا مؤتمراً يستوعب أسباب الشقاق . وثاروا سنة ١٩١٩ واجهوها بحركة النقى عليها المسلمين والأقباط في تحرك شعبي واحد .

لتشكل الآن جماعة شعبية تتحرك للتتصدى لهذه الأحداث ، وت تكون بجهد (أهل) غير رسمي من عناصر ذات قبول عام ، وذات قدرة على الاحتفاظ بهذا الأمر كشاغل عام متميز عن سائر الأنشطة الخزينة والحكومية . ولنبعد هذا الأمر عن التوظيف الخزيني والتوظيف الحكومي الضيقين لهذا الأمر . ول يكن هذه الجماعة أن تتحرك بما يليق بالمصريين أن يصنعوه إزاء بعضهم البعض ، وأن تتصل بالأجهزة المختلفة وباهليات السياسية والاجتماعية المختلفة ، ويكون وجودها المباشر المحسوس في أي موقع يجري فيه حدث ما .

وإذا كنا قد واجهنا المحتل العسكري من قبل بالكفاح (السلمي المشروع) ، أفلا يخلق بنا بالطريقة ذاتها أن نحمي مواطنينا من أي فريق كانوا؟ نحمي الضارب والمضروب بأيدينا العزلاء وصدورنا العارية ، وبالخشيد الإنساني النبيل الذي يتلقى عن الآخرين ، ونتبع آثار الآية الكريمة في سورة المائدة : ﴿لَئِنْ بَسْطَتُ إِلَيْيَكُمْ يَدَكُ لَتَقْتَلَنِي مَا أَنَا بِبَاسْطِ يَدِي إِلَيْكُمْ لَا قَتْلُكُمْ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ .

الملاحظة الثالثة : موقف الأقباط من الشريعة الإسلامية .

من نقاط التهاب في العلاقة بين المسلمين والأقباط ، موضوع المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية . وفي هذه المسألة ، هناك أمور يجب أن تجلب بدقة ووضوح . فإن تطبيق الشريعة الإسلامية هدف يطمح إليه كثير من المواطنين ، وهو هدف تسعى إليه الحركات السياسية الإسلامية ، وهو حكم في الدستور . حكم نص أولاً على أن دين الدولة هو الإسلام ، ثم ارتقى بالنص إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع ، ثم ارتقى إلى اعتبارها المصدر الرئيس . وحتى الآن لم يجد هذا الحكم مجالاً له في التطبيق .

وإن ما يشيع من قلق لدى الأقباط في هذه النقطة ، يتعين مواجهته من زاويتين . فمن الزاوية الأولى ، من حق الأقباط كمواطنين أن يؤمنوا على مركزهم القانوني وحقوقهم ومستقبلهم ، وأن تبسط وجهة النظر الإسلامية في ذلك ، وأن تجري التفرقة الدينية بين أحكام الشريعة الإسلامية من حيث هي أحكام ثابتة بالقرآن والسنة

الصحيحة، وتمثل وضعًا إلهيًّا ثابتًا على مدى الزمان، وبين الآراء الفقهية الاجتهدية التي يؤخذ منها ويترك ، ويمكن أن تتعدل بمراعاة تغير الزمان والمكان. وهذه النقطة مجال سعي فكري وفقهى دعوب وخلص ومثمر. ومن حق الجميع بموجب المواطننة أن يتحاوروا في هذه الأحكام التطبيقية، لتنصل إلى الصيغة التي تستوعب كل إيجابيات تاريخنا ومنجزاته. ومن أهم هذه المجزات، إقرار المساواة بين المصريين جميعًا.

وبعد الإقرار بهذا الجانب وضمانه، لا تقوم حجة (قبطية) في وجه تطبيق الشريعة الإسلامية، إلا أن تقوم على أساس طائفى ضيق يملأ المصلحة الخاصة على غيرها . وأى دعوة لأى جماعة تتغلص في إطار مصلحة خاصة لها لا تراعى الأوضاع العامة، يتعمى أن تواجه بها يميليه الصالح العام وبحق الأغلبية في التقرير مع ضمان المساواة والمشاركة في كل الأحوال .

ويتعين هنا الإشارة إلى أمرين أساسين. الأول، أن مواطنًا لا يضمن لمواطن آخر إلا حقه في المساواة والمشاركة ، وأن أي مواطن لا يحق له أن يطالب بأكثر من المساواة والمشاركة. أما ما دون ذلك من الأمور التي تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهي أمور شائعة بين المواطنين .

والامر الثانى ، أن المطالبة بالنظام الإسلامي كانت دائمة ولا تزال تقوم في مواجهة حركة التغريب في المجتمع، وهي لم تقم قط في مواجهة الأقباط. ومبلاع علمي أن الأقباط كمواطنين مصرىن وككتيسة ومذهب ، عانوا من التغريب مثل ما عانى إخوانهم المسلمين . وإن من يرفض النظام القانونى الإسلامى ، لا يرفضه ترجيحًا لنظام قانونى أكثر اتصالاً بالبيئة المصرية ، وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب المصرى وتراثه ، ولكنه يجرى ترجيحاً لنظم قانونية وافدة من الغرب . ومع تقرير المساواة وضمانها ، لا وجه لتجريح نظام وافق بالنسبة للجميع ، على نظام موروث عاش في البيئة قرونًا وتفاعل مع مكوناتها ، واستوعب ما استطاع من أعرافها ، وله اتصال دينى بعقيدة الأغلبية .

وينبغي الخذر من مقوله إن أمن القبطي وضمان وجوده السياسي والاجتماعي مرتبطة بإضعاف إسلامية المسلم ، لأن وضع المسألة على هذا النحو حسبها تؤثر بعض الأقلام العلمانية أن تضعها ، لن يفضى إلا إلى نزاع عقائدى . ثم إن إضعاف الإسلام في مصر لن يتم لحساب الأقباط ، إنما هو يتم في الماضي والحاضر والمستقبل لحساب الحضارة الغربية التي تكتسح قبطية القبطى فيها تكتسح من ثوابت هذا البلد. إن المسلمين والقبط معًا هدفاً كبيراً في الدفاع عن ثوابت عقائدهم وجذورها في هذا البلد ضد غواصات الحضارات الوافدة ، وهم يواجهون مخاطر وعدواً مشتركة واحداً . واجهوه معًا في السياسة والاقتصاد ، ويواجهونه معًا في الفكر والحضارة .

وفي ظني أن بعض العلمانيين ينحون نحواً ضاراً، عندما يعملون على استغلال وضع غير المسلمين، ويستثمرون قلقهم ليواجهوا بهم الحركات الإسلامية، بدل أن يواجهوا معركتهم الفكرية بأنفسهم، وبدل أن يعملوا من موقع المسؤولية إزاء التكوين الشامل للجامعة الوطنية على تنمية أواصر التفاهم بين الفكرية الإسلامية وغير المسلمين، فتحن جميعاً في مركب واحد ، ولن يستطيع فريق منها أن ينفي الآخر. وإن دعم أواصر الجامعية الوطنية مهمة كفاحية يتبعنا علينا جميعاً أن نشارك فيها ، وأن يسر كل فريق على غيره إمكانات توثيقها ، بدلاً من استغلال سلبيات كل فريق للتتشريع عليه ، وإفساد طريقه لمعالجتها والواقعة بين الجماعات الوطنية.

وإن استخراج مبدأ المساواة من الشريعة الإسلامية يكفل ضمانة لا يوفرها لم يوفرها الفكر العلماني الوافد، بدليل التقلصات التي لا تزال تعاني منها الجماعة . ومن جهة أخرى ، فإن الأقباط في مصر خاصة يرون في فقه الشريعة الإسلامية معنى من معانى قوميتهم ، وقد استوعب هذا الفقه عادات وأعرافاً ، وضمها إلى رحابه في المعاملات والعلاقات ، وتأثر مثقفو الكنيسة القبطية بصياغات فقه الشريعة على نحو ما نرى في كتابات ابن العسال الفقيه القبطي في القرن الثالث عشر الميلادي . وليس أضمن للمساواة وأفعل من أن يرى المسلم في تتحققها إيفاء منه بواجب الدين عليه ، بدل أن توضع كما لو كانت منافية له .

الملاحظة الرابعة : إنكار لوجود يدفع للعمل غير المشروع .

إن التيار المتغرب يسود بيتنا السياسية والاجتماعية ، وهو لا ينكر على التيار الإسلامي حقه في الظهور فقط ، ولكنه يجحد حقه في الوجود وفي الاستمرار في هذه الديار ، وأن ليس الوطن مما يشمله .

والمسألة هنا لا تتعلق بأفضلية اتجاه على آخر ، إنما تتعلق بحق كل تيار سياسي اجتماعي ذي جذور وله وجه انتشار ، حقه في الوجود والاعتراف به ، ولو كواحد من مكونات الحياة السياسية الاجتماعية الفكرية في هذه الديار . وإن نكران هذا الوجود مما يؤثر تأثيراً سلبياً على محمل الأوضاع السياسية الاجتماعية .

إن المجدود أو النكران الذي يلقاها تيار سياسي فكري له ذيوع وانتشار وماض في تاريخنا ، هذا المجدود لا يتعارض فقط مع ما يتشدد به المتشدقون عن الديموقراطية ، فهو أمر لا يخل فقط بمبادئ حقوق الإنسان أفراداً وجماعات ، ولكنه جهد من شأنه أن يهز التوازن الاجتماعي ، وأن يجعل الساحة السياسية الاجتماعية معرضة للمزيد من

الاهتزازات والاضطرابات ، ويجعلها معرضة دائمًا للأفعال غير المتوقعة ولردود الفعل غير الرشيدة . أن ننكر على تيار سياسي اجتماعي حقه في الوجود والظهور، برغم ما له من عمق شعبي وتاريخي وما له من ذريع، فإن ذلك خلائق بأن يجعل العمل الاجتماعي يتسرّب في القنوات غير المرئية ، وأن يشق لنفسه من المجالات ما يصعب توقعه أو التنبؤ بمساره .

في الخمسينيات من هذا القرن، جحد « المجتمع الدولي » على الصين الشعيبة حقها في الوجود المعترف به في المنظمات الدولية والمؤسسات ، رغم أنها دولة تجمع ربع سكان العالم . وبعد بضع عشرة سنة أضطر هذا المجتمع نفسه إلى الاعتراف بها وإقامة العلاقات معها ، بعد أن اكتشف أخيراً أنصع الحقائق ، وهي أن إنكار الوجود لا ينفي الوجود، ولكنه يحوله إلى قوة اضطراب وعنصر اهتزاز يصيّبان أفعلاً ما يصيّبان الجادين أنفسهم .

وليس من الصواب الزعم بأن الغلو أو التطرف ظاهرة تكون لصيقة وغير منفكة بتيار معين . إن أي تيار سياسي اجتماعي فكري ، إنما توجد تعبيرات متنوعة عنه تتدرج بين الاعتدال والغلو . وإن السمة الأساسية التي يتخذها أي تيار بين هذه الدرجات ، إنما تتوقف على جمل الظروف السياسية الاجتماعية التي يعمل فيها . ومن ذلك ما يصادفه من درجات الاعتراف والنكران . وإن ضرب قوى الاعتدال في أي تيار ، وإغلاق فرص التعبير في وجهه ، لن يؤدي إلا إلى نمو التطرف والغلو .

سئل بسمارك عما يصنع بالمعارضة السياسية ، فقال : أغriهم بالغلو، ثم أضررهم به . وسواء توافر القصد أو لم يتوافر ، فإن هذا ما يحدث في الواقع ، أو هو ما يتربّ تلقائياً على عدم الاعتراف بأصل شرعية قيام هذا التيار وشرعية بقائه في المجتمع . وأول من يعاني من هذا الموقف ، هم ذوو المرونة والاعتدال . فلا يجدون مجالاً لإظهار النشاط والفاعلية ، ويستخدمون مما يصنعه أصحاب الجمود والغلو ذريعة لكشف هؤلاء وحضارتهم . وأن يوجد تيار سياسي فكري يرفضون سلمه بقدر ما يرفضون عنده ، ويرفضون مرونته بقدر ما يرفضون جموده ، فإن هؤلاء إنما يرفضونه كليّة ، ويسعون لإزهاق روحه ، وليس مجرد تصحيح التعامل معه .

ويمكن أن أقول بوضوح : إنه إذا لم تتسّع القنوات السياسية الاجتماعية للحركة المرئية والظاهرة للتّيارات ذات النفوذ كلها ، فإن ثمة خلاً خلائقاً بأن يصيب علاقات التوازن السياسي الاجتماعي ، أي النظام القائم في المجتمع . وإذا لم تتسّع القنوات الشرعية للاعتراف بوجود أي من التّيارات ذات النفوذ ، فإن ذلك خلائقاً بأن يدفع إلى العمل غير

المشروع. لا بد أن يمتد غطاء الشرعية وبساطتها ليشمل كل التيارات ذات الوجود الحقيقي والنفوذ الفعال. لا بد أن تنسع قنوات الحركة السياسية الاجتماعية لهذه التيارات بلا استثناء. وذلك إذا أردنا أن نضمن لنظامنا من المرونة ما نضمنه له من الاستقرار، وأن نقيمه على أساس رشيدة تمكن من حساب الأوضاع والبصر بالحركة.

على أن التيار التغريبي في المجتمع ، ينظر إلى التيار الإسلامي كما لو كان طائفه من الطوائف ، ويريد أن يتعامل معه على هذا الأساس ، وهو بهذا يضع نفسه وضعما طائفيا . والعلاقات في هذا المجال تتحذ طابع العلاقات الطائفية . فرغم الاختلافات الكثيرة التي تقوم داخل كل تيار ، من حيث الموقف الاجتماعية السياسية ، تراه يتماسك بعضه مع بعض في مواجهة التيار الآخر . وهذا نرى المجتمع ينفصّم ويتشقّق شقوقا طولية رأسية تهدده بالتصدع .

* * *

وختاما ، فإن كل ما قصدته بهذه الملاحظات ، هو بيان أن ثمة أمورا ونقاطا للتماس هى ما تخلق التوتر وتهدد أمن الأفراد والجماعات ، وتخلق الظرف المهيئ للفتن . وإنه إذا تناولنا هذه الأمور بالعلاج السليم ، فستكشف عناصر الخوف والتوتر عن الوجود . و ساعتها ، فإن أي حدث « جنائي » يحدث حريقا أو انفجارا أو مشاجرة ، سيفقد معناه ولدالله السياسية ، وسينحصر معناه في دلالته الجنائية وحدها . و ساعتها لن يكون مرتكبو هذه الأحداث مشغوفين بارتكابها ، إلا أن تكون فعلا أحداثا تلقائية غير مقصودة .

نحن نريد أن نزع « الفتيل » الطائفي ؛ و ساعتها ، لن يقلقنا على جماعتنا حدث من هنا أو حدث من هناك . وعندما ننجح في نزع الفتيل السياسي ، فلن يقلقنا أيضا أن تدبر مكيدة من الخارج ، أو تفدي مؤامرة من يبيتون لنا الأمور بليل . وما أكثر ما صنع هؤلاء في سنة ١٩١٩ ، وباءت محاولتهم بالفشل ، لأنهم لا يملكون إلا الشرابة يدسونها في أوعيتنا ، ولن يهمنا الشر ما دمنا نضمن أن أوعيتنا خالية من مساعدات الاشتغال .

ثم إننا إذا لاحظنا الأزمات الطائفية التي مرت من قبل ، نجد أنها كلها قد انتهت نهاية سعيدة بجهد وطني مشترك ، توجه به الناس جميعا نحو وطن مشترك ، وقاموا فيه قومة واحدة يدفعون عن وطنهم أو يبنون نهضته بثقة وتفاؤل . وبعد أزمة ١٩٠٨ - ١٩١١ . قامت نهضة سنة ١٩١٩ . وبعد حادث الحانكة ، قامت حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣ . وبعد أحداث سنة ١٩٨١ حدث انفراج لابأس به . وإن ثقتنا كبيرة في مستقبل هذا الشعب . حفظه الله وألهمه الرشاد ، والحمد لله .

حاشية على موضوع الفتنة الطائفية

قرأت بغبطة التعليق الذي نشره الأستاذ محمد عامر في العدد الأسبق من «صوت العرب» على مقال كانت «المصور» قد تفضلت بنشره لي في ٢٧ من مارس عام ١٩٨٧ حول الفتنة الطائفية. وللدكتور عامر من الجدية والإخلاص ومن الورع الذي لا مثيل له ما يجعل النقاش معه خصباً ومثمراً للغاية. ولـى على تعليقه تعقيب أجمله في النقاط الآتية.

أولاً : بدأ الدكتور عامر تعليقه بالحديث عن الظاهرة الاستعمارية. وأخشى أن توحى هذه البداية بأن ثمة خلافاً بيني وبينه حول هذه الظاهرة. وأنـا من جانبي لا أجـد في هذه الظاهرة نقطة خلاف بينـا، وأـزعم أن إدراكـي لها وحسـاسـيـتي تجاهـها لا تـقـلـانـ بـحالـ عـمـا يـكـشـفـهـ التـعـلـيقـ. كـماـ أـنـيـ لاـ أـجـدـ فـيـ التـعـلـيقـ ماـ يـشيرـ صـراـحةـ إـلـىـ أنـ كـاتـبـهـ يـرىـ فـيـ هـذـاـ الـأـمـرـ نـقـطـةـ خـلـافـ بـيـنـاـ. قـدـ يـكـوـنـ هـدـفـ التـعـلـيقـ مـنـ هـذـهـ الـبـداـيـةـ إـلـىـ أـنـيـ لـمـ أـتـكـلـمـ عـنـهـ، لـأـنـيـ وـجـهـتـ هـمـىـ لـلـعـنـاصـرـ الـتـىـ نـمـلـكـهـاـ وـالـتـىـ يـتـحـقـقـ تـوـافـرـهـاـ لـدـيـنـاـ بـالـتـوـجـهـ الإـرـادـىـ.

وأوضحـتـ ذـلـكـ فـيـ آـخـرـ الـمـقـالـ باـعـتـبارـ أـنـهـ لـنـ يـهـمـنـاـ مـاـ يـطـلـقـهـ الـاستـعـمـارـ مـنـ شـرـارـاتـ الـفـتـنـةـ إـذـاـ اـسـتـطـعـنـاـ أـنـ نـقـىـ أـوـعـيـتـنـاـ مـنـ مـسـاعـدـاتـ الـاشـتعـالـ. وـأـتـصـورـ أـنـ الدـكـتـورـ عـامـرـ يـسـلـمـ مـعـيـ بـذـلـكـ، إـذـ يـقـولـ : إـنـ إـعادـةـ تـرـيـبـ الـبـيـتـ سـيـسـدـ خـطـرـ الشـغـرـاتـ الـتـىـ تـمـكـنـ الـاستـعـمـارـ مـنـاـ.

ثـانـياـ : عـابـ تعـلـيقـ الدـكـتـورـ عـامـرـ عـلـىـ مـقـالـ أـنـ حـسـرـ الـحـدـيـثـ عـمـنـ يـفـقـدـونـ الـأـمـنـ الـاجـتمـاعـيـ، عـلـىـ تـيـارـ الـإـسـلـامـ السـيـاسـيـ وـالـقـبـطـ، وـذـكـرـ التـعـلـيقـ أـنـ الـمـصـرـيـنـ جـمـيعـاـ يـفـتـقـدـونـ هـذـاـ الـأـمـنـ.

(*) صحيفـةـ صـوتـ الـعربـ، فـيـ ١٧ـ مـاـيـوـ، سـنـةـ ١٩٨٧ـ.

وأنا لا أجد وجهاً لهذا النقد، لأنني لم أكن أتكلم عن التيارات السياسية في مصر، وما تفتقد من الأمان، وما تتمتع به من حقوق الممارسة، أى أنني لم أكن أتكلم عن مسألة «الحرفيات»، كما أنتي مع اعتراف بها يواجه الوطن من ضغوط عنيفة تهدد أمنه القومي وت Kelvin إرادته، سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو العسكري، فإنني لم أكن أيضاً أتكلم عن مسألة «التحرير».

كنت أتكلم عن مرض «الطائفية» الذي يظهر بين ظهرانياناً، وكنت حددت موضوعي في الأسطر الثلاثة الأولى منه بعبارة: «العمل الرئيس في إشاعة روح التعصب وتوليد الشعور الطائفي هو الإحساس بالخوف وفقدان الأمن الجماعي، وذلك متى أحاط الخوف وفقدان الأمن طائفية من الناس تتميز بوحدة المعتقد والمذهب أو اللغة أو غير ذلك». لذلك، فإن التعميم الذي يرى الدكتور عامر أنه غاب عن أو (يوجد نقص في الأصل) في صلب الموضوع.

لقد كنت أتكلم عن الطائفية التي تصدع الوطن والجماعة صدعاً طولياً، وهي مع نموها، يقوم لدى أفرادها عنصر امتناع عن المشاركة مع غيرهم في الحياة الاجتماعية، وتؤدي إلى تكوين كتلة شريرة تزداد غربة ونفوراً. وقد ذكرت أن الجماعة الوطنية العامة لا تكون من أفراد متباينين، وإنما تكون من جماعات أصغر تتصنف وفقاً لمعايير شتى. وكل فرد يتمتع في جماعته الوطنية لأكثر من تصنيف من هذه التصنيفات التي تكون حسب الفكر والثقافة أو المهنة أو الجوار، ويمارس الفرد حياته من خلال هذه الجماعات المتداخلة المتشابكة. وإن ما تصننه الطائفية والتعصب أنها يسحبان المواطن من هذه الاتهاءات الجماعية. وغلب على حديثي التعرض لهذه الظاهرة ووجه الخطر من تركها تنمو.

ثالثاً : يذكر الدكتور عامر أنني في مقالٍ أتعجب بأن مبدأ المساواة بين المسلمين والأقباط يرتكز على الفكر العلماني الوافد ، وأنني في كتاب «المسلمون والأقباط» أتعجب بأن الفكر الإسلامي لم يستخرج هذا المبدأ .

ويستخلص من ذلك أن هجوم قيادات الإسلام السياسي على العلمانية يشكل هجوماً على مبدأ المساواة، وأن التخوف على مبدأ المساواة من هذا الهجوم له ما يبرره .

وهذا الحظ أن الدكتور عامر قد وضع الأمر وضعاً سكونياً، واستخلص منه ما لا أوافقه عليه . فالأمر الأول أن ارتکاز المساواة على الأساس العلماني قد حدث وببلغ غايته بعد سنة ١٩١٩ وصلاح لتوحيد المسلمين والأقباط ، ولكن الأساس

العلماني في غير هذا الأثر أدى إلى ظهور فتن آخر يزداد اتساعاً في نسيج الجماعة الوطنية، بين ما يمكن أن نسميه أصحاب الفكر الوافد وأصحاب الفكر الموروث.

وهذا الانشقاق، هو الذي لا نزال نعاني منه، والذي نعمل جاهدين بإذن الله على رفع فتوقه التي تزداد وتسع وتهدد «قماش» الأمة المصرية بالتهلل.

ومن هنا، تقوم دعوة ذات شقين، تتعلق بالعودة إلى الشريعة الإسلامية كمعيار حاكم، وتعلق بأن يفتح الفكر الإسلامي من داخله وبيادته لاستيعاب مبدأ المساواة والمشاركة. وهذا من شأنه أن يقيم الوحدة الوطنية على أساس أضمن وأوثق.

والأمر الثاني، أنتى عندما تكلمت في كتاب «المسلمون والأقباط» عن أن الفكر الإسلامي لم يستخرج من الشريعة الإسلامية مبدأ نظرياً عن المساواة، كنت أتكلّم عنها ووصلت إليه الحركة الإسلامية السياسية في مصر في الثلاثينيات والأربعينيات، وكانت أشير إلى أنها راعت موجبات الوحدة الوطنية من الناحية العملية دون أن تقدم إسهاماً نظرياً كافياً في هذا المجال. فكان حديثاً عن خصوص فترة معينة، ولا يصدق بالضرورة على التيار الإسلامي عامه، وفي السبعينيات والثمانينيات خاصة. وقد تعرضت لهذا الأمر في الكتاب نفسه في فصوله الأخيرة بعنوان «مبدأ المواطنة». وقد يجوز لي القول بأن هذا الفصل تضمن جهداً نظرياً متواضعاً في هذا الشأن، وأرجو أن يتاح لي إمكانية بسطه في مناسبة أخرى.

ولنا أن نشير هنا إلى الجهود الفقهية الكبيرة، التي قام بها مفكرون وفقهاء مصريون خلال السنوات الماضية، ومنها جهود الشيخ القرضاوي والشيخ الغزالى والدكتور فتحى عثمان والأستاذ فهمي هويدى والدكتور محمد سليم العوا. لذلك، فليس صحيحاً ما استخلصه الدكتور عامر من أننى أفقد جهود الإسلاميين في هذا الصدد، وليس صحيحاً أن الهجوم على العلمانية يفيد هجوماً على مبدأ المساواة، باللزم غير المنفك، بل إن غايتنا وهدفنا هما أن نكشف عن عدم قيام هذا التلازم، رغم أن بعض العلمانيين يحاول أن يصوّره تلازم غير منفك، ليحتمى بالقطط وبمبدأ المساواة في صراعه مع التيار الإسلامي، وأظن أنّه يتبعنا علينا جميعاً وعلى الأقباط خاصة أن يدركون أن هذا النفر من العلمانيين لا يدافع عن

القطط ، ولكنه يدافع عن نفسه بالأقباط ، وهو لا يدفع عنهم ، ولكنه يريد أن يستخدمهم سلاحاً يرمي به خصمه هو .

رابعاً : صاغ الدكتور عامر حديه عن موقف التيارات الإسلامية من الأقباط ، كما لو أنت قلت أو أشرت إلى أن الأقباط هم سبب ما يعاني التيار الإسلامي من فقدان الأمن ، أو بما يوحى أنني قلت أو أشرت إلى أن هذا بالأقل هو تقدير التيار الإسلامي للأمر . ولا أظن أن هذا حدث مني ، لا بالعبارة الصريحة ولا بالإشارة الضمنية .

وأتصور أنني في عديد من الموضوعات كنت واضحاً في تأكيد ما أعتقد من أن الإسلامية السياسية إنما تتجه بأصل قيمتها وطبيعة تكوينها ضد النزعة التغريبية وليس ضد القبط ولا المسيحيين عموماً . وفي المقال محل الفحص تكلمت عن نقاط التماส بين الأقباط والشريعة الإسلامية من جهة أن جمهور الأقباط يخشون على حقوقهم كمواطنين من أن تتأثر بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية .

أما عن تساؤل الدكتور عامر عن سبب حديثي عن التيار الإسلامي في مناسبة الحديث عن الفتنة الطائفية ، فأتصور أن المقال شرح هذا الأمر ، بحسبان أن القبط يخشون على أوضاعهم من تطبيق الشريعة ، وأن المطالبين بالشريعة يخشون من النزعة التغريبية ، وهذا ما يعقد المسألة . إن الخائف من حقه أن يطمئن ، ولو كان الفريقان يتبدلان الخوف ، لأمكن بذل الجهد في إطار علاقتها الثنائية ، ولكن الحاصل فيما أرى أن ثمة فريقاً ثالثاً هو أهل التغريب يثير مخاوف المسلمين ، ويثير في القبط مخاوفهم من المسلمين ، ويهدف من ذلك أن يتباوا مكان الحكمية بين الفريقين ، وأن يدعى أن لديه مفاتيح الصواب وموازين الحق ، والعدل . والمشكلة هي كيف يمكن للخائف على وجوده أن يبذل الجهد لطمأنة الخائف منه .

ومعنى ذلك أن الأقباط يحتاجون إلى من يطمئنهم على أوضاعهم في ظل تطبيق الشريعة الإسلامية ، وأن من يطالب بتطبيق الشريعة هو أول الناس بتقديم هذه الطمأنينة . ولكن هذا المطالب نفسه يخشى على نفسه وعلى فكره وتياره السياسي والحضاري من غواص الاجتثاث إزاء الحضارة الغربية وأدواتها الكاسحة على كل صعيد . هنا تبدو العقدة التي نجتهد في حلها ، والتي أردت أن أنهى إليها في مقال ، فإنه يصعب على غير الآمن أن يضمن الآمن لغيره .

بين التيار الإسلامي والعلمانية، تبدو لي خصومة غير قابلة للفكاك، لأنها متضمنة في محض أصل التعريف نفسه لكل من الإسلاموية السياسية والعلمانية. كل منها بموجب مفادها الأساسي تبني الأخرى. والإسلاموية السياسية لم تكن قط ترفع شعاراتها ضد الأقباط، أو ضد غير المسلمين.

إنما قامت شعاراتها منذ البداية ضد حركة التغريب، وضد المنهج العلمني الوضعي الوافد. حدث ذلك عندما طالب المطالبون بتضمين دستور سنة ١٩٢٣ نصاً بأن دين الدولة هو الإسلام، وحدث عندما طالبوا بالنص في دستور سنة ١٩٧١ على أن الشريعة مصدر للتشريع، وفي سنة ١٩٨٠ عندما طالبوا بأن تكون الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع.

على أن العلمانية ، التي كانت وعاء امتصاص بين القبط والمسلمين في فترة من تاريخنا، يقوم بعض دعاتها اليوم بتعزيز الوقعية بين القبط والحركة الإسلامية ، فيصدون بالقطط أثر المد الإسلامي على أفكارهم. وهؤلاء يسيرون بالعلمانية إلى عكس الوظيفة التوحيدية التي قامت بها في فترة سابقة ، ويكتسون بها على إيجابيتها الوحيدة التي استمدت منها شرعية وجودها في هذه الديار في فترة ما.

وإن كل قلقى أن يؤتى ذلك أثراً، فيتوحد الأقباط مع النزعة التغريبية، ويحملوا بغير حق أوزار الخلاف بين العلمانية والإسلاموية السياسية. وكل حرصنا لا يحدث ذلك، وأن يكون في مكتتنا أن نقارب بين جماعات هذه الأمة مسلميها وأقباطها في مواجهة عدوان الخارج علينا جميعاً معاً.

خامساً : يخالفنى الدكتور عامر في قوله إن النزعة التغريبية تخاصم الإسلاميين ، وتفقدتهم الشعور بالأمن . وسبب المخالفة لديه - حسبما فهمت - أن ذوى النزعة التغريبية موجودون خارج السلطة ، وليس لهم تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية ، بمثل ما كان لدى الإخوان المسلمين . واستشهد بما كنت كتبت في كتابى «الحركة السياسية» .

وفي هذا السياق ، أقول : إننى لا أجده علاقة للتنافى بين فقدان الأمن وبين استخدام العنف ، بل لعل أميل إلى الزعم بأن ثمة علاقة سلبية تجعل فقدان الأمن مما قد يفضى إلى اللجوء للعنف ، وأشارت لهذا المعنى في مقالى محل الفحص ، بحسبان أن إغلاق سبل الشرعية أمام تيار اجتماعى مما قد يفضى به إلى العمل غير المشروع .

ومن جهة أخرى فإن استخدام العنف في التاريخ المصري، لم يكن قاصرا على تيار معين، ولم يكن بدعا في تاريخنا السياسي. وأبرز أمثلته لا تمثل في القمصان الخضر أو الزرق، كما ذكر الدكتور عامر، إنما تمثل في نشاط جعيات الأغبياء السياسي على أيدي شباب الحزب الوطني قبل الحرب العالمية الأولى، ومارسات التنظيم الخاص بالوفد أثناء ثورة سنة ١٩١٩ ، والتوجهات التي ظهرت في حركة الضباط الأحرار قبيل ثورة ٢٣ يولية وقبل أن يتتصر فيها اتجاه التحرك السياسي الشامل .

ومن جهة أخرى، فإن النزعة التغريبية لم تكن بعيدة عن الدولة المصرية، وعن جهاتها ومارساتها ، على مدى الأعوام المائة الماضية. وهذه النزعة توحد أنصارها في مواجهة التيار الإسلامي ، بصرف النظر عن الانحيازات السياسية والاجتماعية لهؤلاء الأنصار، وبصرف النظر عنها إذا كانوا من الدولة أو من المعارضة، ومن أقصى اليمين أحيانا إلى أقصى اليسار. وهذه الظاهرة حاولت أن أشير إليها بوصفها ظاهرة طائفية .

تلك هي النقاط التي عن لي التعقيب بها على حديث الأستاذ الصديق محمد عامر، وقد حاولت فيها أن أطرح فكري حسبما أستوضنه في نفسي ، ثقة مني بأن الحوار يحتاج إلى أن يكون كل من أفراده على بينة من ضوابط تفكير الآخر، وآليات عمله ، وترتبطاته أعضائه . ونحن نكتب من ذلك : التقارب أو بالتقليل الاتفاق على تحديد وجوه الاختلاف ، أو بالأقل أن يفهم كل منا صاحبه جيدا .

وأرجو في النهاية إيضاح أننا لا نحلل واقعا ساكتا معدا من قبلنا ، ومفروضا علينا حاكما لنا ، ولكننا نصور واقعا يتشكل ، ونأمل أن نساهم في تشكيله على أكمل نحو ينفعنا . ونحن لا نطرح صياغات مغلقة ، مثل حلولا جاهزة ومفروضة ، ولكنها صياغات مفتوحة ، يشكلها الطرح والمطروح عليه معا ، وتقبل التشكيل . والمهم أن يكون هدفنا رتق ما انتشر من الفتن على نسيج الأمة المصرية في أيامنا هذه ، ولم شمل الجماعة الوطنية في توجهها نحو الاستقلال والنهوض ..

الصِّرَاعُ الفِكْرِي
والمؤسَّساتُ المَالِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

المشروعات الاقتصادية والرصيد الديني الوطني العام

أولاً : إن فكرة إنشاء مؤسسات مصرفية لا تعتمد على الربا، قد شغلت المهتمين بشؤون الإسلام والاقتصاديين منهم بخاصة .. وبقدر ما يعتبر المصرف مؤسسة لازمة للنشاط الاقتصادي في الحياة الحاضرة ، بقدر ما يشكل موضوع الربا تحدياً أمام المطالبين بإقامة نظام إسلامي ، لأن النشاط المصرف يقوم على «الفائدة» ، ويثير التساؤل عن إذا كان المفكرون والاقتصاديون المسلمين سينجحون في الاستجابة لهذا التحدي بإنشاء مؤسسات تقوم بالنشاط المصرف المطلوب بغير أن تتعامل بالربا .

وما إن ظهرت المصارف الإسلامية التي تتعامل بغير الربا ، حتى بادر جمهور كبير من أصحاب الودائع إلى توظيف أمواله بها ، مبتعداً عن الربا وساعياً وراء ما يعتبره توظيفاً للمال غير مؤثر. وقد أقبل هؤلاء على تلك المصارف رغم أن العائد الذي يحصلون عليه غير ثابت وغير مضمون ، ورأس المال المودع نفسه غير مضمون ، ورغم أن العائد في أحسن حالاته كان يقل كثيراً عن الفائدة المضمونة الثابتة ، التي كانت تتحققها شهادات الاستثمار مثلاً .

ومن ذلك ، يهمنا القول بأن انجذاب الودائع لهذه المصارف في البداية ، لم يكن بسبب وفرة الربح ولا ضيائه . وأكاد أقول إنه لم يكن أيضاً بسبب فرط الثقة في كفاءة القائمين على هذه المصارف . إنما كان من أهم أسباب الانجذاب هو السعي وراء الكسب الحلال في عقيدة المودع .

ومن هنا ، فإن القائمين على هذه المصارف ، لم يستدرروا المال من مدخرات أفراد فقط ، إنما استدرروه من الرصيد الإيمانى التعبدى لهؤلاء الأفراد . وшибبه بذلك من هذه النقطة ما كان طلعت حرب يفعله في بنك مصر . كان يستدر مال المودعين ومدخراتهم من الرصيد الوطني العام لديهم ، ومن الأمل المرجو في التخلص من السيطرة الأجنبية على الاقتصاد المصرى .

* نشرت في صحيفة الشعب بالقاهرة في ٦ من أكتوبر ، سنة ١٩٨٧ م .

وهؤلاء القائمون على تلك المصادر الذين يستثمرون أموال المودعين، عليهم أن يدركون أن ليس المال وحده هو الأمانة في أعقابهم، وإنما ذلك الرصيد الديني والوطني العام. وهم لا يستثمرون ودائع نقدية فقط، ولكنهم يستثمرون رصيدها دينياً ووطنياً. وهم لا يحاسبون على ما يوفرونه من عائد نقدى فقط، ولكنهم يحاسبون على ما يوجهون الأموال فيه من وجوه الاستثمار، وهل توجه فيها يتحقق صالح الجماعة والمجتمع؟ أم أنها تضر بهذا الصالح؟ وهل في مسلك هذه المؤسسات ما يهدى الرصيد الإيجابي الوطني في مشروعات تعارض مع صالح الدين والوطن؟ أم أنها تستثمر فيما يزيد هذا الرصيد استقلالاً للوطن ونهضته؟

وإن لنا في تجربة طلعت حرب أسوة حسنة في هذا الشأن. لقد اعتمد في مشروع «بنك مصر» على الرصيد الوطني لدى المصريين. وتجربته تقدم لنا في هذا الشأن الذي نسبط فيه الحديث ثلاثة خبرات:

١ - إذا كانت ثورة سنة ١٩١٩ قد أسفرت عن مؤسستين للنشاط الوطني: الوفد الذي قاد الحركة السياسية من بعد، و«بنك مصر» الذي قاد عملية تجميع المدخرات المحلية وتوجيهها إلى إقامة مشروعات اقتصادية، فإن هاتين المؤسستين رغم صدورهما عن نبع واحد واستهدافهما غايات واحدة، إلا أن اختلاف مجال النشاط أوجب عليهما الابتعاد التنظيمي؛ فلم نجد تداخلاً مؤسسيًا أو تنظيمياً بينهما. ولا وجدنا علاقات «خاصة» تربط بينهما، ولعلهما لم يكونا على وفاق في ظروف شتى.

٢ - إن طلعت حرب أدرك أنه ما دام «يسحب» من الرصيد، أي أنه يعتمد على وطنية المودعين في جذبهم للإيداع في بنك مصر. فقد صار عليه واجب مزدوج، أن يتحقق لهم القدر المعقول من العائد لأموالهم المودعة، وكذلك أن يتحقق لوطنهم المشروعات التي تعود عليه بالنفع. أي أن يعيد إلى الرصيد الوطني أكثر مما أخذ. وهذا ما كان يفعله بمجموعة الشركات الصناعية التي أنشأها، والتي صارت علامة في تاريخ الاقتصاد المصري.

٣ - إن طلعت حرب مع بنك مصر، كان يدرك أن واجبه إزاء الرصيد الوطني لا يقل، بل لعله يزيد على واجبه إزاء الرصيد النقدي للمودعين، وهذا ما أوجب عليه أحياناً أن يلبى نداء الاحتياج الوطني، وإن كان ذلك على حساب الأصول المصرفية المعتمدة، واستباح لنفسه أن يخرج بعض خروج على القواعد الفنية للعمل المصرف لصالح البناء الوطني وإنشاء الشركات الصناعية، وقد أوقعه ذلك في بعض الأزمات التي ينتقد بها بنك مصر لدى بعض الاقتصاديين، ولكن الحقيقة أن ما

قدمه البنك لصالح بلده قد جعله مؤسسة وطنية تستوجب على الناس التهوض لنصرتها ، وهذا ما أوجب على الحكومة التدخل لإيقاف البنك في سنة ١٩٤٠ ، ومن ثم فإن الرصيد الوطني هنا قام بدوره إزاء مؤسسة أثبتت شرفها وأماتتها إزاء هذا الرصيد .

ثانياً : إن من أهم ما يتعين ملاحظته أن المناداة بالإسلام اليوم تمثل تياراً عاماً، وتطالب بأن يكون الإسلام نظاماً شاملـاً للحياة ، وأن يكون مصدراً للشرعية في شئون السياسة والاقتصاد والأنشطة الاجتماعية الأخرى .

وإن وحدة الهدف الشامل مع احتمالات التأثير المتبادل بين وجوه النشاط المختلفة تغري بالترابط المؤسسي بين الهيئات التي تقوم على كل من هذه الأنشطة . وهذا الإغراء خطير وكبير ، لأن لكل من هذه الوجوه من النشاط رجالـه وهـيئاته ومجـالـات عملـه وأهدـافـه النوعـية المـتمـيـزة ، وإمـكـانـاتـ الـاستـمرـارـ فـيـهـ تـخـلـفـ ، وأنـوـاعـ المـخـاطـرـ مـخـتـلـفـ وقد تكون مـتـعـارـضـةـ ، وـطـرـاقـقـ تـجـنـبـ تـلـكـ المـخـاطـرـ قدـ تـعـارـضـ بينـ وـجـوهـ النـشـاطـ .

وإن الرؤية العامة لكل من القائمين على هذه الأنشطة ، تتلون بنوع النشاط الذي يمارسه ، وتتأثر بالزاوية التي يجب عليه نوع نشاطه النظر منها للمشكلات العامة . وترتيب أولويات المطالب وأولويات المخاطر مختلف من نوع نشاط إلى نوع آخر ، وردود الفعل مختلفة وتراكـمـ الخبرـاتـ مختلفـ .

ومن جهة أخرى ، فإنه في الإطار العام للنظرـةـ الإـسـلامـيـةـ ، تـباـينـ الـحلـولـ المـطـروـحةـ والمـقـرـحةـ فيـ كـلـ مجـالـ النـشـاطـ . فالـنشـاطـ السـيـاسـيـ يمكنـ أنـ تـباـينـ فيهـ الـحلـولـ منـ زـاوـيـةـ النـظـرـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ أوـ وـسـائـلـ مقـاـومـةـ عـدـوـانـ ماـ أوـ تـحـقـيقـ الاستـقلـالـ السـيـاسـيـ ، وـتـقـومـ الـغـلـبةـ وـفقـاـ لـلـحـجمـ الـأـكـبـرـ الـذـيـ يـؤـيدـ أـيـاـ منـ تـلـكـ الـحلـولـ . وـفـيـ النـشـاطـ الـاـقـتـصـادـيـ ، يـمـكـنـ أنـ تـباـينـ الـحلـولـ بـيـنـ آـنـهـاطـ الـمـشـروـعـاتـ الرـأـسـهـالـيـةـ ، أوـ الدـعـوـةـ إـلـىـ أـنـ يـكـونـ لـلـدـوـلـةـ هـيـمـنـةـ عـلـىـ الـمـقـدـرـاتـ الـاـقـتـصـادـيـةـ أوـ تـشـيـطـ حـرـكـةـ شـعـبـيـةـ لـلـتـعـاـونـ . إـلـخـ .

وـإـنـ اـخـتـلاـطـ النـشـاطـينـ السـيـاسـيـ وـالـاـقـتـصـادـيـ منـ شـأنـهـ أـنـ يـصـبـغـ كـلـ مـنـهـاـ بـالـلـوـنـ الـذـيـ اـخـذـهـ الـآـخـرـ فـيـ ظـرـوفـ خـاصـةـ ، وـقـدـ يـتـحـقـقـ مـنـ ذـلـكـ تـضـارـبـ لـاـ مـثـيلـ لـهـ بـيـنـ هـذـهـ الـوـجـوهـ بـعـضـهاـ وـبـعـضـ .

وـعـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ ، فـلـيـسـ مـنـ الصـوـابـ وـلـاـ مـنـ الـمـيـسـرـ قـبـولـهـ أـنـ حـرـكـةـ سـيـاسـيـةـ تـعـملـ فـيـ بـلـدـ مـعـيـنـ وـتـبـنـىـ الـأـهـدـافـ الـوـطـنـيـةـ هـذـاـ الـبـلـدـ فـيـهـاـ تـبـنـىـ مـنـ أـهـدـافـ إـسـلامـيـةـ عـامـةـ ، تـرـتـبـتـ بـمـشـرـوعـ اـقـتـصـادـيـ يـنـشـئـ لـهـ مـؤـسـسـةـ فـيـ الـخـارـجـ ، وـيـتـعـدـ تـامـاـ مـعـ جـالـاتـ رـؤـيـةـ

الرأي العام له ورقابته إياه، وأن يستفاد من وجود الحركة السياسية لجذب الأموال إلى خارج هذا البلد. وذلك في ظروف توجب فيها المصلحة الوطنية السعي لتوظيف المال في بلده واستثماره فيه. ومع افتراض حسن النية وما يتضرر من خير من مثل هذا المشروع، فهو غير مأمون لخروجه عن إطار الرقابة الوطنية التي يتعين على الجميع التسليم بها والقبول ، (أى رقابة الرأي العام الوطني)، وهو ضار من حيث استفاده جزءاً من الرصيد الديني الوطني .

وعلى سبيل المثال أيضاً، فمن الخطأ أن يرتبط النشاط التعليمي بالنشاط الفكري، والأول يحتاج إلى هدوء نسبي واستقرار طويل ، ونتائجـه بطـيئة ولـكنـها بـعـيدة المـدى ، والتنافـس مـحدود نـسبـيا ، ويـمـكـن تـجـنيـه أـعـاصـير الـحـصـومـات وـحدـة الـمواـجـهـات ، وـهـو يـحـتـاج إـلـى جـهـد مـؤـسـسي تنـظـيمـي لـإـنشـاء الـمـدارـس وـإـعـدـاد الـمـعـلـمـين .. إـلـخ .. بـيـنـما النـشـاطـ الفـكـرى يـعـتمـدـ فـيـ الأسـاس عـلـى جـهـودـ أـفـرـادـ أوـ مـجـمـوعـاتـ مـحـدـودـةـ العـدـدـ ذاتـ اـسـتـعـادـ قـوىـ ، وـهـوـ نـشـاطـ يـصـعـبـ تـجـنيـهـ آـثارـ الـاجـتـهـادـ وـالـتـجـدـيدـ مـنـ تـجـارـبـ فـكـرـيةـ وـشـطـحـاتـ وـجـدـالـ حـادـ أـحـيـانـاـ . لـذـلـكـ ، فـإـنـ رـبـطـ الـحـركـتـينـ بـعـضـهـماـ بـعـضـ يـفـسـدـهـماـ إـذـاـ سـيـطـرـتـ خـواـصـ أـىـ مـنـهـاـ عـلـىـ الـأـخـرـىـ ، إـذـ يـتـبـادـلـانـ الـضـرـرـ بـدـلاـ مـنـ أـنـ يـتـبـادـلـ الـنـفـعـ .

وبالنسبة لصلة مؤسسات السياسة بالمؤسسات الاقتصادية، فإن النشاط الاقتصادي قد يفسد العمل السياسي من حيث إنه يمكن أن يحصره في إطار مصالح اقتصادية ضيقة تسيطر عليه وتوجهه لصالحها، ومن ناحية أخرى ، فإن القائمين على الأعمال الاقتصادية لا بد عليهم أن يراعوا أثر ارتباطهم بالأنشطة السياسية من حيث إنها قد تثير عليهم من خصومات السياسة مشكلاتها ما هم في غنى عنه، ولا يغيب عن ذكائهم مثل هذه الاعتبارات .. ويضاف إلى ذلك أن ثمة عديداً من وجوه النشاط الاقتصادي لا تزال في دور التجريب ، وهي لا تحتمل أن يضاف إلى مشكلاتها أعباء المواجهات السياسية المختلفة ، كما أنه لا وجه لتحميل العمل السياسي أضرار ماتثيره فشل التجارب الاقتصادية الجديدة من أوزار. وإن أظهر وسائل اختلاط النشاطين وتبادلهما الأوزار أن تتدخل أسماء الأشخاص الذين يقومون بكل النشاطين، أو أن يظهر تأييد ودعم سياسي ظاهر لمشروعات محددة أو دعم اقتصادي لنشاط سياسي محدد .

إن الفصل واجب بين هذين النشاطين ، ولا ينبغي أن يؤخذ المحسن بالسيئ ولا أن يتحمل أوزار الآخر « ولا أن يهلك سعد إن سقط سعيد .. ». .

ثالثاً : ننتقل إلى نقطة أخرى . فإن الباعث الديني والوطني وجه وداعي المدعين إلى

تلك المؤسسات، وكان يسعى للبراءة ولو على حساب وفرة الربح. هذا الباعث كان يمكن استثارته بما يفيد الجماعة الوطنية في عمومها، وبما يتوجه إلى مشروعات النهوض والاستقلال وإلى ما يوفر الحاجات الشعية الأساسية مع تحقيق قدر من الربح العقولى لمودعين لم يكن إغراء الربح وحده هو حافزهم.

إن الدين والوطن قاما هنا بمثابة البنية الأساسية والمرافق الرئيسة لاقتصاديات المشروع. ومن يستخدم هذا المخزون الثمين، عليه أن يحفظه لأن يهدده، وهو رصيد له عائد المعنى من جنس الرصيد نفسه. فنحن لا نبيع دينا ووطنا بمال، إنما نستثمرهما الاستثمار الشريف الذى يعود عائداته صلاحاً وفعلاً للدين والوطن. ومن لم يدرك لذلك حسابه، فمسئوليته شديدة أمام الله والناس.

إن الاستثمار للدين والوطن يجري في إطار تحقيق الصالح العام للجماعة الوطنية. وأول عناصر تحقيق هذا الصالح، أن يجري الاستثمار في البلد نفسه إنهاء لثرؤته وتعظيمها لقدرته، وألا تستنزف أموال أبنائه خارج حدوده. وثاني تلك العناصر، أن يجري هذا الاستثمار فيها يتحقق بقدر الإمكان إشباع الحاجات الأساسية لهذا المجتمع وتوفيرها بما يراعى طاقة المحتاج. وثالثها، أن يكون نوع المشروع وحجمه بما يتلاءم مع المقدرة التمويلية التي تتحكم فيها المؤسسة المالية المعنية. وبهذا تبطل أية دعوة لاستثمار أموال الناس خارج بلدتهم وتبطل أية دعوة لتوجيه هذه الاستثمارات إلى مشروعات الترف والمترفين، مع القدرة على توجيهها إلى ما يسد حاجة عامة، أو يدعم صلاحاً وطنياً، أو يغنى استيراًداً مطلوباً، وتبطل أية دعوة للاقتصار على الأعمال التجارية أو احتكار السلع أو الاهتمام بمشروعات صغير لا تناسب البتة مع ضخامة المؤسسة التمويلية.

إن هذه المعايير يحاسب بها أي صاحب مال. ومن باب أولى، يحاسب بها من استند إلى الرصيد الوطنى الدينى فيها أئمه من مال.

رابعاً : يحدث أن قسماً كبيراً من تلك المؤسسات لا يؤدي للرصيد الدينى الوطنى عائد، ويبلغ فيما يقدمه للمودعين من عوائد وأرباح تزيد كثيراً عما يرتصونه، وفقاً لبواعثهم العامة ، ووفقاً للمستوى الغالب في سوق المال، ووفقاً لما كان يقنع به المودع في ضوء ما يراه صالحاً لدینه ودنياه .

لقد كانت حركة حميدة للإيداع بالربح الأدنى صالحاً للدين والدنيا، وابتعاداً عن الريا الحرام، فأدت موجات الربح العالى، لا تواجه هذه الحركة، ولكن تغرقها في إغراءاتها .. وأدت لا تستطيع أن توقف عجلة دوارة أو تغير اتجاهها إلا أن تدور معها أولاً. وبموجات الربح العالى يجري الإحلال، إحلال باعث محل باعث، ونشر الشهوة

للربح المتعاظم لتحل محل العناصر المعنوية من دوافع المودعين . وكان اندفاع المودعين لسحب ودائعهم ، عند أول إشاعة بتحرّج المركز المالي لإحدى المؤسسات ، كان ذلك اختباراً جرى بغير قصد ، تبين منه إلى أى حد تغير المركب الكيميائى للحوافز لصالح النفع الفردى المادى .

لسنا ضد أن يكسب المودع كثيرا ، بل ندعوا الله سبحانه أن يبارك لكل صاحب مال حلال ، ولكننا نرحب بتطوراً طرأ في مجال تزاوجت فيه الدوافع المالية والدينية والوطنية ، ونظرنا فيها يمكن أن يطرأ على كيمياء هذا المركب . ونحن ننظر بقلق وشفقة إلى هذا المودع المتأثم المتخرج من فعل ما نهى عنه الدين ، المستبرئ لذمته من الربا ، المستغنى عن المال المشبوه . وننظرنا فيها يجري من تبديد للرصيد الدينى الوطنى الذى يتكون بالتراكم البطيء على مدى عشرات السنين بجهود الداعين لنصرة الحق والعاملين لأوطانهم ، وبجهاد المجاهدين وكفاح المكافحين ونضال المناضلين . وننظرنا في كل ذلك الرصيد المودع في القلوب والصدور ، ونحن أشد إشفاقاً عليه من الضياع ، وأن يتبدد ، وأن يباع قطعة قطعة ليشرب البعض بشمنه لينا .

خامسا : إن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها الحركة الإسلامية : أن الإسلام دين ودنيا ، وأنه عبادة ومعاملة ، وأنه لا ينظم علاقة الفرد بربه فقط ، ولكنه ينظم علاقة الناس بالناس ، وحياة الإنسان متعددة في دنياه وأخراه ، والله سبحانه رب الأرض والسماء .

وأصل التفكير في إقامة مؤسسات اقتصادية إسلامية يبدأ من هذا المفهوم ، باعتبار السعى لتحقيق نظام إسلامي في الأرض وبين الناس في حياتهم الدنيا ، أو لضممان أن يكون النظام الذي يشمل الناس مما يتفق مع مبادئ الإسلام وشرعيته .

وتحريم الربا ليس مجرد نهى فردى ينحصر في إطار العبادة وال العلاقة بين الفرد وربه ، ولكنه أمر له امتدادات في النظام الاقتصادي ، وأوضاع الجماعة ، وما يجوز سنه من العلاقات الاجتماعية . وجوهر الدعوة المحمدية أنها لا تقف عند حدود النهى عن المنكر ، ولكنها تحضر على الأمر بالمعروف ، وهي تفرض الجهد لصالح الدين والجماعة ، ولا تكتفى بمنع الفرد من ارتكاب المعصية . وهذا هو الفارق الحاسم بين النظرية الإسلامية والنظرية العلمانية التي تحصر الدين في نطاق موقف ذاتي باطنى يتعلق بعلاقة الفرد بربه ، وتحصره في أمور العبادات الخالصة ، أوامر كانت أو نواهى ، وتبعده عن نظام الحياة والمجتمع .

وعندما تنشأ مؤسسات لتوظيف الأموال ، وتصف نفسها بالإسلامية ، فيفترض أن تصنع ذلك وفقاً لفهم للإسلام يتجاوز النظرة العلمانية . وهي عندما تقول إنها لا تعامل

بالربا، فهى إنها تعلن بذلك امثلاً لأوامر الإسلام ونواهيه، بوصفه أساساً للشرعية السياسية والاجتماعية، وبوصفه مهيمنا على نشاط البشر في المجتمع. وهى عندما تطلب لنفسها الشرعية الإسلامية، فقد وجب عليها أن تهنىء لنفسها الصلاحية لكسب هذه الشرعية. ولا يتأنى ذلك بالإلقاء عن الربا بوصفه محض علاقة ثنائية بين المودع والشركة، ولكنه يتطلب النظر فيها توظيف فيه أموال الشركة، وأى عائد يعود على الجماعة السياسية الوطنية فيه.

إن افتراض كسب الشرعية الإسلامية من محض الإلقاء عن الربا، كعلاقة ثنائية بين الشركة والمودع، يعود بنا إلى فكرة المعصية بوصفها الفردى الباطنى، وفي الإطار الذى تضرره عليها النظرة العلمانية. فيصير تعاطى الربا فى نظرها كتعاطى الخمر معصية فردية، يتآثر بها الفرد فى علاقته التعبدية مع ربه، دون أن يكون لذلك صلة بنظام الحياة وأوضاع الجماعة الوطنية التى يحيا هذا الفرد كعضو فيها. ويكون كل ما صنعت هذه المؤسسات أنها هيأت فرصة خلاص للفرد من هذه المعصية الذاتية. إنها إن تفعل، إنها ترتد إلى نطاق النظرة العلمانية التى تدعى الفكاك منها.

إن التعامل بغير الربا واجب، ولكن ذلك هو أول الحلال. فلا يتم حلال التوظيف إلا بالنظر إلى وجوه استئثار الودائع المجمعة، وهل توظف بما يخدم الجماعة السياسية الوطنية أم لا؟ وهل توظف فيها يتحقق نهوض الجماعة واستقلالها أم لا؟ وهل يمكن أن يكتمل لتوظيف المال حله، إن قام فى تجارة مشبوهة، أو أفضى إلى احتكار سلعة مما يحتاج الناس، أو جعل همه المضاربة على أسعار السلع الضرورية، أو أسعار أراضى البناء؟ وهل يمكن أن يكتمل حله إن دعم التبعية الاقتصادية، وقام فى إطار الوكالات المحلية للشركات الكبرى العالمية، أو ارتبط بما نعرف أو لا نعرف من مؤسسات القمع الدولى؟

أنا لا أدعى أن ذلك كله أو بعضه يحدث من أى من مؤسسات توظيف الأموال، ولكنني أضع الافتراضات لكي لا يستئثم مودع إلى صواب وضعه لمجرد أن ما يتلقاه لا يسمى ربا ولا فائدة إنما يسمى ربحا. بل عليه أن يطالب بحقه فى معرفة وجوه الصرف والاستئثار والتوظيف لماله ، ليعرف ونعرف فى أى حلال أو حرام يصرف المال ويوظف.

خاتمة

هذه ملاحظات بدت لي حول المؤسسات الاقتصادية الإسلامية وحول ما يتطلبه اكتساب الشرعية الإسلامية الوطنية من جوانب ، أرجو ألا تغيب عن الجاد من هذه المؤسسات في سعيه لاكتساب الشرعية الإسلامية ، وعن المودعين المتأممين من الربا ، والواجب أن يتأمموا من توظيف أموالهم توظيفا لا يحقق نفعا عاما لجماعتهم وأوطانهم ، بله أن يكون التوظيف فيما يخل بهذا النفع ، كما أرجو ألا تغيب عن جمهور المهتمين بالحركة الإسلامية في جوانبها المختلفة ، فلا يتركوا عددا من مؤسسات تستنفد رصيدهم وجهادهم للدين والوطن ، وتبدده فيما يحقق الكسب المادي لجمهور من أصحاب الشركات والمودعين ، دون نظر للصالح الأعم للجماعة وللنفع الأبقى لها ، ودون نظر لحقوق الله سبحانه وتعالى .. والحمد لله .

أساليب الصراع حول توظيف الأموال

(١)

هذا الموضوع ، يشمل عددا من الملاحظات حول موضوع شركات توظيف الأموال . هو تقريبا « حاشية » أو « هامش » ، لا يتعلق بشركات توظيف الأموال ، بقدر ما يتعلق بالجدل الذي أثير حول هذه الشركات ، وبعملية الصراع التي انتهت بإصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ ، المنظم لأسامة بشركات تلقى الأموال .

لقد نشر عدد كبير من الآراء حول هذه الشركات ، وانشغلت بها الأقلام على مدى العامين الماضيين ، وكاد كل مواطن أن يصيغ مطالبا بأن يتخد موقفا من هذه الشركات ، وأن يعلن عنها إذا كان يقف معها أو ضدتها . وصار الموقف من هذه الشركات كما لو أنه معيار ، يصنف على أساسه كل صاحب قلم ، وكل صاحب فكر ، وكل ذي اهتمام بالشؤون العامة لمجتمعه . بمعنى أنه صار موضوعا « فاصلا » ، أو موضوعا « حاكما » .

والسؤال الذي يتبع إثارته ، هو أنه مع الإقرار بالأهمية الكبيرة لقيام هذه الشركات ، فهل تلك الأهمية ترد على تلك الدرجة العليا التي اتخذتها في ترتيب درجات الأهمية ، بالنسبة لمشكلات الوطن والعرض؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فما سبب تركيبة هذا الموضوع ، ليتقدم كل ما عداه من مشكلات ومسائل؟

قد يختلف المختلفون في تحديد الأولويات ، ولكن لا أظن أن مسألة توظيف الأموال تكسب إقرارا عاما بأسقيتها على ما عداها من موضوعات مثارة ، ومن ذلك موضوع السياسة الزراعية ، وأنا نعتمد على الاستيراد لأربعة أخاس ما نستهلك من القمح ، وأن أكثر من مليون فدان من أرض الوادى ذات الخصوبة التي لا تعوض ، والتي حفظها الأجداد عبرآلاف السنين ، والتي تمثل نحو سدس « الأرض السوداء » في مصر التي لم تعد تتجدد ، هذه الأرض قد تم تدميرها بإقامة المباني عليها خلال السنوات القليلة

*) نشرت في صحيفة الأهرام الاقتصادي بالقاهرة ، في يوليه عام ١٩٨٨ .

الماضية، وأن «التجريف» يدمر أرضا زراعية أخرى لن تعوض قط، وأن رصيد المياه الجوفية العذبة في الصحاري المصرية يستنفذ بأسلوب عشوائي غير مخطط.

ومن جهة أخرى، فلا أظن أحداً من معارضي هذه الشركات ينكر أن كل ما ينعاه على نشاطها، إنما هو جزء من ظاهرة عامة، بدأت من أواسط السبعينيات قبل ظهور هذه الشركات وقبل تضخمها، وإنما ظاهرة يشارف عمرها خمس عشرة سنة، جرى بها ربط الاقتصاد المصري بعلاقات التبعية بالسوق الرأسمالي العالمي، وإنه منذ عام ١٩٧٥ تقريباً ظهر في مصر أكثر من خمسمائة مصرف أجنبي، ولم يغدو منها الاقتصاد المصري شيئاً، بل على العكس يعترف الكثيرون بأثرها الضار في تبديد الموارد التقديمة المحدودة ودعم الاستيراد الاستهلاكي، وإنما صارت مؤسسات مستنقدة لروعوس الأموال، وليس معهنة لها، وإنما لم تشارك بدور يذكر في دعم الطاقة الإنتاجية للمجتمع المصري. وكذلك الشأن بالنسبة للمناطق الحرة التي أنشئت لإنعاش القوة الاقتصادية المصرية، فصارت على العكس من عوامل استنفاد طاقتها.

وبالنسبة للعملة المصرية الماهرة، والتي كانت تُعدّ أهم عناصر التنمية توافراً في المجتمع المصري، والتي يشكل توافرها مزية نسبية لمصر على غالبية الدول الإفريقية والآسيوية، هذه العملة لم ترعها السياسات المتخذة من أواسط السبعينيات ولم تعمل على الحفاظ عليها، بل فتحت لها أبواب الهجرة وشجعتها على ذلك، ضغطاً على أصحابها الاقتصادية والاجتماعية بالداخل، وتوسعاً لأبواب الخروج، وإغراء لها بالسفر. واكتفينا بها يكسبه المجتمع المصري من فوائض دخولهم المرسلة لتنفق في مجالات الاستهلاك الترف. ثم صار العراك ناشئاً الآن بين الدولة وشركات «تلقي الأموال» حول من «يتلقى» هذه الفوائض.

وصرنا اليوم بدلاً من أن نتكلّم عن وسائل احتفاظ المجتمع المصري ووسائل استعادة ما يحتاج إليه من المهارات الفنية لأبنائه، وبدلاً من أن يعتبر تبديد هذه المهارات خسارة فادحة لا تقل عن خسارتنا «لأرض السوداء»؛ بدلاً من ذلك، صرنا نتحدث عنها يدرء توظيفهم بالخارج من أموال، وصرنا نختلف حول «الريع» الناتج عن تأجيرنا للعملة الماهرة، بمنطق يشبه منطق النخاس في العصور القديمة، ومنطق مقاول الأنفار في هذا العصر.

موضوع شركات التوظيف ليس صاحب أولوية على غيره، وهو في ذاته مهم. ومهما كان ما يناسب إلى نشاط هذه الشركات من «مطالب»، فهي مطالب تشكل جزءاً من ظاهرة عامة، ولا تختص بها هذه الشركات. وهي مطالب أقدم من ظهور الشركات

وأوسع نطاقا منها. لذلك لا نعجب عندما يصدر القانون الأخير، ويسمى تلك الشركات « شركات تلقى الأموال»، لأن الخلاف بينها وبين السياسات الاقتصادية القائمة هو خلاف حول «التلقي»، ومن يتلقى الأموال ، وليس خلافا حول التوظيف .
ويثور التساؤل حول تلك الأولوية التي اتخذها موضوع شركات التوظيف خلال العامين الأخيرين ، ولأى الأسباب يمكن رده .

(٢)

تعدد مشكلات المجتمع والقضايا المطروحة عليه ، وكل منها مجاله في السياسة والاقتصاد، أو شئون الفكر، أو العلاقات الاجتماعية كالأسرة والتعليم وغيرها .
ومواقف الناس والقوى المختلفة تتباين بين كل قضية وأخرى ، وهم يتباينون في درجات التخاصم والتناصر بين بعضهم البعض ، مع تعدد القضايا المطروحة .

فالقضية الوطنية لها خصوم وأنصار بدرجات مختلفة ، وقضايا الاستقلال الاقتصادي والتنمية لها خصوم وأنصار قد يختلفون في الموقف أو في الدرجة عن القضية الأولى .
ومواقف تختلف في القضايا الأخرى ، كالأسرة والتعليم والفكر وغير ذلك . وهذا التعدد الكبير في نوعية المواقف ودرجتها قد يؤدي إلى الكثير من التشتبه والتداخل ، وإلى الكثير من الاضطراب بين القوى السياسية المختلفة في درجات التناحر والتضارب ، أو درجات التوافق والانسجام بين بعضها البعض .

لذلك ، فإن أهم قضية من قضايا السياسة ، هي تحديد المشكلة أو القضية الرئيسة التي تُعدّ المسألة « المحور » أو المسألة الحاكمة لغيرها ، ويجري ترتيب أهمية كل القضايا الأخرى على أساس مدى أثرها في المسألة « المحور » ومدى تأثيرها بها ، وتُعدّ هذه القضية هي المقياس لكل المواقف والاتجاهات ، وبها تتحدد علاقات التخاصم والتآلف بين القوى السياسية والاجتماعية المختلفة .

وظهور المشكلة الرئيسة الحاكمة ، يتحدد وفقا لحقيقة الاحتياج الاجتماعي في مرحلة معينة ، حسبما تتوافق الوجهات العامة لمجمل الرأي العام الفعال في زمان معين . وعلى هذا الأساس ، تصنف القوى الاجتماعية المختلفة من بعضها البعض ، اقترابا أو ابعادا وتناهرا أو تالفا ، وتتحدد أوضاع كل منها إزاء الآخريات .

على أن هذا الوضع يمكن أن يصطفع ليؤدي إلى نتائج مغایرة . وذلك بأن تجري صياغة الرأي العام الفعال على أساس أن مشكلة أخرى هي ما يتغير أن تكون هي

القضية الحاكمة، وذلك أن القوى الاجتماعية ذات السيطرة والهيمنة، لها صالح لا شك فيه في صياغة علاقات التخاصم والتاليف بينها وبين القوى الأخرى وبين تلك القوى الأخرى بعضها وبعض، لها صالح في صياغة تلك العلاقات على أساس استقرار النفوذ والهيمنة لهذه القوة المسيطرة، وهي من أجل ذلك تفتّش بين المسائل المطروحة على المجتمع عن المسألة التي يكون من شأن إثارتها فض أى تجمّع يمكن أن ينشأ من القوى الأخرى في مواجهتها، وتحتار من المسائل ما يفرق بين الآخرين ويبعدهم، وتحتار ما يعزل أية قوة ترى فيها تهديدا أو احتمال تهديد مستقبل عليها. وغنى عن البيان أنه لكي تؤتي هذه السياسة نتائج فعالة، فيلزم أن تختار مشكلة حقيقة ليست مصنوعة، حتى يمكن لها أن تؤثر على ذوى البصر والوعى، ثم يرد الاصطدام من وجوه أخرى. منها مثلاً موضوع «الألوية» بتضخيم أهمية المشكلة المطلوب إثارتها. ومنها مثلاً اختيار مشكلة جزئية وتسلیط الضوء على بعض خصائصها الجزئية الذاتية لصرف النظر عن المشكلة العامة. وهذا ما يحدث فعلاً في موضوع شركات التوظيف، إذ يسلط عليها الضوء دون المشكلة الرئيسة المتعلقة بأوضاع الاقتصاد التابع الطفيلي غير المنتج والافتتاحى بالمعنى الذى اتخذه الانفتاح من واقع تجربة السبعينيات والثمانينيات.

وإذا شئنا مثلاً لتوضيح مثل هذه السياسات، يمكن أن نسوقه من المقارنة بين نوع السياسات التى كانت متّبعة قبل سنة ١٩٨٢ ، والتي أدت إلى تجميع عديد من القوى اتّخذت موقفاً واحداً أو مواقف متقابلة ضد السياسات التي أنفذتها الدولة في مبادرات السبعينيات، المقارنة بين ذلك الوقت وبين طريقة الدولة في إدارة الصراعات منذ سنة ١٩٨٢ ، مما أدى إلى تحور أقسام من المعارضة حول سياسات ترضيها الدولة أو تفسح لها، ضد أقسام أخرى من المعارضة.

وإذا تبعينا القضايا التي كانت مثاراً قبل سنة ١٩٨٢ ، نجد أنها قضية التبعية الاقتصادية أو الاستقلال، وقضية الصلح مع إسرائيل أو بقاء حالة الحرب، وقضية مصر «المصرية» أو العربية الإسلامية. أما بعد سنة ١٩٨٢ ، فنجد القضايا المثاررة التي يغذيها الإعلام بعد أن تنطلق شراراتها من وقائع فردية ، سواء كانت وقائع حقيقة أم لا (وهي في الغالب حقيقة ، ولكن تصطنع لها دلالات عامة تفوق المدلول الحقيقى للحدث) نجدها قضايا المرأة وعلاقة الزوجية ، أو ما عرف باسم الفتنة الطائفية ، أو مؤسسات توظيف الأموال ، وأخيراً موضوع العناء والرقض .

إن اختيار القضايا وتصعيدها ووضعها موضع الصدارة والمحور، قد أعاد تصنيف القوى السياسية الاجتماعية تصنيفاً جديداً، هو مانراه اليوم. ولكي تتضح الصورة

أكثر، علينا أن نقارن بين التصنيف السياسي الاجتماعي الذي جرى حول موضوع «الانفتاح والتبعية» قبل سنة ١٩٨٢ ، وبين التصنيف السياسي الاجتماعي الذي جرى حول «شركات التوظيف» الآن. وهو ذاته نوع النشاط المعيب الذي تمارسه المصارف القائمة. إن النشاط المعيب لهذه الشركات ، هو مثل من أمثله الانفتاح والتبعية ، وإن أقساما من الرأي العام نقدوا سياسة الدولة بسبب نشاط هذه المصارف قبل سنة ١٩٨٢ ، ولكنهم اليوم يهاجمون شركات التوظيف فقط ، ويعيدون سياسة الدولة ضد الشركات دون أن تغير الدولة سياستها الأولى. وليس من فارق بين شركات توظيف تعارضها الدولة ومصرف أجنبى سمحت به الدولة .

إن القوة السياسية ذات السيطرة في المجتمع ، قد استطاعت أن تفحص الخريطة السياسية الاجتماعية بكفاءة واضحة ، واستطاعت بحسن عمل أن تصنف القوى السياسية الاجتماعية لا بمعاييرقرب منها وبالبعد فقط من حيث السياسات المتبعة ، ولكن بمعايير مدى الخطورة عليها من أى من هذه القوى. وبهذا الحسن العمل أمكنها أن تشتبه احتفال تجمع تلك القوى إزاءها ، وأن تعامل مع الأقل خطرا عليها ضد الأكثر خطورة ، آخذة في اعتبارها أن ارتفاع نسبة الهجوم لا تعنى شدة الخطير.

بهذا الأسلوب ، أمكن للقوة ذات السيطرة أن تعامل مع القضايا المثارة لتخبار منها ما يمكن صياغته بطريقة تؤدي إلى عزلة من تراه أكثر خطرا عليها ، وإلى تجميع الآخرين بجوارها ، ولو على غير تحالف ، ولو على غير اتفاق . بل لعلها كانت أكثر حرضا على إلا يتخد الموقف شكل الانفاق ، حتى لا تكون ملتزمة إزاء أى من هؤلاء مستقبلا ، وحتى لا تعد واحدة من أطراف متعددة في ندية ومساواة ، وحتى يبقى مظهر التميز الذاتي لأى من القوة القائمة .

من هنا نجد أن مسألة توظيف الأموال ، وإن كانت تشكل مشكلا ، إلا أن إدارة الصراع حولها قد ولد مشكلا أراه أكثر خطورة وفداحة - ما لم يجر تداركه بوعى . هو يتعلق بخريطة العلاقات بين القوى السياسية الاجتماعية ، وذلك من زاوية أنها يتبعن أن تستهدف تنمية أواصر التقارب بين القوى السياسية والاجتماعية الأساسية ، وليس تفتت هذه القوى وبعثرتها أشلاء أشلاء . وأرجو أن أكون مفهوما ، فأنا لا أقصد شركات التوظيف في ذاتها ، ولكن أقصد طريقة إثارة الموضوع وإدارة الصراع حوله ، وما انتهى إليه الأمر من حلول تبنيها القانون ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ . وهو ذاته الأسلوب الذى اتبع في السنوات الأخيرة حول عدد من القضايا ، مثل المرأة و«الفتنة» و«الغناء» كما سلفت الإشارة .

(٣)

إن نمط المشاركة الذى قامت على أساسه شركات توظيف الأموال، ليس غريبا ولا جديدا على البيئة المصرية . والعلاقات الاقتصادية في الريف وفي الأحياء الشعبية بالمدن تعرف هذا الأسلوب وتعتاده، وبخاصة في تربية الماشية، أو الزراعات قصيرة الأجل، كزراعة الخضراوات عروة واحدة أو عروتين. وكذلك بعض أعمال التجارة. وكل ذلك يجري على أساس من الثقة الشخصية المتبادلة.

فليس أسلوب المشاركة جديدا ولا مبتकرا، إنما الجديد هو ضخامة حجم التعاملات التي جرت على وفقه في السنوات الأخيرة، ضخامة غير مسبوقة. وهي بطبيعة الحال تستلزم تطويرا هائلا لهذا الشكل، يصلح وعاء للتعاملات الواسعة من جماعات كبيرة العدد بأموال هائلة المجموع، تبحث عن توظيفات ضخمة الحجم.

هذه الظاهرة بدأت مع نهاية السبعينيات ، وبدأت أساساً مع اتساع حجم العائلة المصرية المهاجرة للخارج، وبخاصة في دول الخليج . وهذه الهجرة مكنت جماعات من ذوى الدخل المحدود من المهنيين والعمال المهرة - مكتنهم من الاحتفاظ بقدر من الفوائض ، بمعنى أنه وجد لدى هؤلاء لأول مرة طاقة ادخار - يبحثون عن أوعية تحفظها لهم . وهم فئات غير مؤهلة للاستثمار في السوق ، وأموالهم لا تصلح مع التضخم لإقامة مشروعات مستقلة ، وهم كذلك يخشون على مدخلاتهم النقدية من أن تتآكل بسبب التضخم ، وغالبهم من تنقصه روح المخاطرة التي يتطلبها التعامل في السوق ، ويبحثون عن الدخل المأمون شبه الثابت بحكم اعتيادهم على الأجر الشهري الثابتة في شؤون معاشهم .

كل ما سبق يمكن أن تضممه فوائد البنوك وأوعيتها الادخارية ، ولكن الحادث، وهذا ما يتعمّن أن يعرف به ، ولو كأمر واقع ، ولو كحقيقة ماثلة ، أن هذه الفئات الاجتماعية الجديدة على النشاط الادخاري - سواء كانت من الطبقة الوسطى أو من الطبقات الشعبية - يسود بينها الشعور الديني الإسلامي بما يحرم وما يحلل وما يفرض ، ومن ذلك تحريم الربا . هؤلاء الناس لم يتعاملوا مع البنوك قبل ذلك إلا بوصفهم مدينين مقترضين . وقد يمكن لأحدهم أن يستحصل أداءه للفائدـةـ بسبب اضطراره للاقتراض ، ولكنه لا يستحصل لنفسه تقاضـىـ الربـاـ ، وأن ينفق منه على نفسه وأولاده ، ولا يأمن غضـبـ الله إن فعل . يؤكـدـ هذا التوجه ازدهار الصبغـةـ الإسلامية كواحدـةـ من مظاهر الصحوـةـ الإسلاميةـ الحـادـثـةـ الآـنـ ، مما أضعفـ الإقبالـ على شهاداتـ الاستثـمارـ بينـ هـؤـلـاءـ . ويؤكـدـهـ أيضاـ أنهـ بدـأـتـ تـظـهـرـ مؤـسـسـاتـ مـالـيـةـ لاـ تـعـاـلـمـ بـالـرـبـاـ ، فـانـفـتـحـتـ روـاـفـدـ الـاخـتـيـارـ أـمـامـ

الناس . ولم يعد الفرد من هؤلاء يدور بين « إما الاكتناز أو الاستهلاك أو الاستثمار الربوي ». إنها صار الاستثمار يدور بين ربوى وغير ربوى . والاختيار لا شك سيكون في صالح النمط الآخر، ولو كان بعائد أدنى ولو بضمانات أقل .

نشأ احتياج جماعي إلى إيجاد أوعية ادخارية غير ربوية . ولكن الدولة أو مؤسسات المال القائمة رفضت أو تقاعست عن الاستجابة لهذا الاحتياج ، واعتبرت أنظمتها هي الأصل وهي مقياس الصواب ، وأن على الناس أن تغير أفكارها وأدمغتها على وفق التنظيميات الموجودة ، وصرفت همها في استخراج الفتوى الإسلامية عن حل التعامل بفائدة البنوك وفوائد شهادات الاستثمار ، والنوعى على الرافضين لذلك بأنهم جامدون متخلفين . ولا ندرى لماذا لا يوصف المتمسكون بصيغة البنوك الربوية بالجامدين المختلفين . ووجه الجمود لديهم أنهم لا يريدون التفكير في إمكان قيام تنظيم بديل أو مخالف لما ألفوا هم واعتادوا . ووجه التخلف أنهم يتمسكون بتنظيم قائم غير مراعين ألبة لما فرضه الواقع من احتياج لشكل آخر، وأنهم ينكرون أن ثمة احتياجاً اجتماعياً لهذا الشكل الجديد .

وباستثناء بعض مؤسسات التوظيف التي اتجهت منذ البداية إلى النشاط الصناعي ، والبعض الآخر الذي اتجه إلى أنشطة المقاولات وأعمال البناء ، باستثناء مثل هذه المؤسسات ، فقد بدأ نشاط التوظيف الآخر بالإسكندرية فيما يقال ، ثم انتقل إلى القاهرة ، وانفصل عن أعمال المقاولات ، وكان مرتبطاً بتجارة العملة وتجار العملة . وإن هؤلاء الذين قاموا بجمع فوائض العاملين المصريين في الخارج وتحويلها لهم ولذويهم في مصر ، هم من أقاموا مؤسسات التوظيف ، قام في البداية كنشاط مساعد لعملهم كتجار للعملة ، ثم قوى هذا النشاط ، واستتب ، وصار أصلاً له تميزه عن تجارة العملة .

وإذا كان نظام التوظيف في صوره البسطة منتشرًا في بيوت مصرية من القدم ، في بعض أعمال تربية الماشية والزراعة والتجارة ، فلا أدرى كيف سيكون نظام الحظر الذي رسمته المادة ١ من القانون الأخير ، إذ حظرت على غير شركة مساهمة « أن تتلقى أموالاً من الجمهور . لتوظيفها أو استثمارها أو المشاركة بها ». إن ذلك يتوقف على ما سيستقر عليه الفهم لمعنى « الجمهور ». هل يتعلق بأى تجميع للهال من أكثر من فردین أو من غير الأقارب ، أم هو الجمع الذى يتجمع منه ما يقل عن خمسة ملايين جنيه ، بحسبان أن أقل رأس المال لتكوين شركة التوظيف حسب هذا القانون هو خمسة ملايين جنيه .

(٤)

يبدو لي أن أول ما استلفت انتبه الناس إلى مؤسسات توظيف الأموال من بضع سنوات قليلة، هو ضخامة الربح الموزع، إذا قرر بفوائد الأوراق المالية عامة، أو بالأرباح التي توزعها البنوك الإسلامية التي ظهرت قبيل الظهور الكبير لشركات توظيف الأموال ببضع سنوات. وقد قوبل الربح الكبير باندهاش بالغ الشتميل من بعد على نوع من الاسترابة. ودعم هذا التساؤل السرعة السريعة في نمو حجم تلك المؤسسات، حتى صارت مثل كرة الثلج تزداد ضخامة مع جريانها السريع. ودعم تلك التساؤلات أنها بحجمها هذا كانت جديدة على التجربة المصرية المعيشية، وأن القائمين عليها كانوا جدداً، لم يكن لهم وجود جهير من قبل، ولم يظهروا ويشبوا في الساحة على بصر من الجمهور. ودعم هذه التساؤلات أيضاً أن وجهات توظيف المال واستثماره ليست ظاهرة ولا معروفة لدى جمهور الرأي العام في البلاد. ولكن رغم كل ذلك، قد استطاعوا أن يحصلوا على ثقة المودعين، بدليل ازدياد حجم الإيداع لديهم على مدى هذه السنين. على أنه مع ازدياد هذه الثقة من جمهور المودعين، ازداد أيضاً حجم الإحساس العام بالخطر من هذا النمو السريع، وفقد الثقة التي قد تكون غير محسوبة أو مصدرها شدة إغراء الربح السريع الكبير، والخطر من أي اضطراب مستقبل يحدث وتكون له أصداؤه الحادة على جمهور المودعين الواسع وعلى الاقتصاد المصري في عمومه.

ثمة جانبان يثاران بالضرورة، عند النظر في أمر مؤسسات توظيف المال. أحدهما هو ضياع حقوق المودعين، والآخر هو تشميم المال فيها بجلب النفع للجماعة الوطنية العامة. وحمل الانتقادات الجادة التي وجهت إلى هذه المؤسسات كانت تدور في هذين المجالين. فضخامة عدد المودعين وحجم الإيداعات تستوجب النظر في تكوين نظام مؤسسي لا يعتمد فقط على الثقة الشخصية. ورغم الكفاية الواضحة في إنشاء شبكة جمع المال وتوزيع الأرباح بغير عبء بiroقى كبير ولا تعقيدات مكتبة كثيرة، إلا أن الحجم صار يستدعي تكويناً رقائياً فعالاً يضمن الاستمرار والاستقرار، سواء كانت الرقابة ذاتية أو خارجية، على نحو ما تعرف شركات الأموال بعامة. وفضلاً عن ذلك، فإن نظام المشاركة في الربح قد صار من الشائع بما يحسن معه أن توضع له بعض الأسس التنظيمية.

ومن جهة التوظيف، فإن بعض مؤسسات التوظيف توجهت إلى النشاط الصناعي الجاد من بداية عملها تقريرياً، حتى ليمكن اعتبارها مؤسسات صناعية أساساً، لجأت إلى التوظيف كأسلوب لتدعيم به طاقتها التمويلية الموجهة للصناعة في الأساس. وهذه

ليست مجال الحديث هنا، إنما مجال إلحاد الحديث عن مؤسسات التوظيف التي بدأت تجتمع المدخرات دون أن يكون لديها من البداية مشروع استثماري واضح، وبدأت تبحث عن مشروعات الاستثمار بعد أن تبين لها ما لديها من طاقة تمويلية ضخمة، ويبدو أنه لم يكن ذووها مؤهلين بكل الخبرات اللازمة لإدارة عمل بهذا الحجم. والشائع أن قسماً كبيراً من أموالها موجه لعمليات المضاربة بالخارج على المعادن الثمينة والأوراق المالية وغير ذلك، مما يشكل نشاطاً شائعاً لبعض كبار أصحاب الثروات البترولية في بلاد الخليج.

وكانت وجهة النقد الأساسية لهذا النشاط، أن الاستثمار يتطلب أن يجري في إطار تحقيق الصالح العام للجماعة الوطنية، وأن تحقيق هذا الصالح العام يستوجب مراعاة عدد من العناصر، أولها أن يجري الاستثمار في البلد نفسه تنمية لثراته وتعظيمها لقدرته. وثانيها أن يجري بما يحقق قدر الإمكاني إشباع الحاجات الأساسية لهذا المجتمع، وذلك بما يراعي طاقة المحتاج. وثالثها أن يجري الاستثمار في مشروعات تتناسب نوعاً وحجمها مع القدرة التمويلية المتاحة للمؤسسة المالية المعنية، فلا نجد مؤسسة مالية ذات ملايين مؤلفة تستثمر في مشروعات أشبه «بالدكاكين».

لم يقف الأمر عند حدود مواجهة مؤسسات التوظيف بهذه الوجهة، ذلك أن الصراع لم يقف عند حدود مجال الاقتصاد. بل امتد إلى جوانب سياسية وجوانب أخرى تتصل بالصراعات الفكرية الدائرة في هذه السنين الأخيرة، ومع ثقل تبعه الصراع في مجال الاقتصاد، فقد حمل وجوهاً من الصراعات الفكرية والسياسية ذات أوزار وأعباء ثقيلة.

لقد شاهدنا في الأعوام القليلة الماضية، وبخاصة منذ عام ١٩٨١، استقطاباً حاداً بين تيارات الفكر والسياسة العلمانية من جهة، وبين تيارات الفكر والسياسة الإسلامية من جهة أخرى، وبذا شق طوي يتصدع المجتمع من ذراه إلى قواطده، كأنها حرب سجال بين أمرين. وانعكس ذلك في موضوع مؤسسات التوظيف.

إن مؤسسات التوظيف المعنية بالحديث هنا لم تكن ذات اتصال عضوي بالحركة السياسية الإسلامية، ومن حيث الأشخاص لم يعرف ارتباط تاريخي بين هؤلاء ومؤلأء. ولكن للتيار الإسلامي الفكرى السياسي اهتماماً أكيداً بأن تقوم مؤسسات مالية غير ربوية، لأن ذلك يدعم دعوته في إمكان صياغة المجتمع على وفق فروض الإسلام ونواهيه. كما أن مؤسسات التوظيف صاحباً أكيداً في التركيز على هذه السمة غير الربوية لنشاطها، لأنها السمة التي جذبت إلى أوعيتها الادخارية جمهوراً كان يدفعه التأثير إلى

البعد عن البنوك وإلى التعامل مع فوائضه، إما بالاكتناز، وإما بالاستهلاك ما دام لا يستطيع توظيفها.

هذا الاهتمام المتبدل استخدم في حملة إعلامية واسعة ، استهدفت المبالغة في قوة التيار الإسلامي وخطورته ، وذلك لإيجاد مواقف جبهوية مشتركة تواجه هذا التيار من القوى الأخرى كافة . وألقى في روع كثير من العلمانيين ذوى الاهتمامات العامة ، بأن ثمة إعداداً لتغيير وشيك في أوضاع الدولة والمجتمع ، وأنه يعتمد على حركة سياسية مؤيدة شعبياً وبمؤسسات مالية . وهذا التوهم جمع قوى كثيرة من العلمانيين رغم اختلاف الأهواء والمشارب ، جمعهم خلف السياسات المتبعة إزاء التيار الإسلامي ، في ميادين الفكر والسياسة والاقتصاد ، وهو ما جاز به لدى فريق من العلمانيين الوطنيين أن يصرفوا النظر ولو مؤقتاً عن مظاهر الانفتاح الطفيلي مركزين كل ضوء وكل سلاح على الجانب الإسلامي .

ودعم هذا الاتجاه ، بل كان من قيادته الفكرية ، من وجدوا ضالتهم في هذه المؤسسات المالية للهجوم على التيار الإسلامي بعامة ، بحسبان ما يرونها نظرياً من ارتباط كل نشاط سياسى بأصل اقتصادى يفسره ، وبحسبان أن النشاط السياسى الإسلامى لا بد أن يكون تعبيراً عن مصالح اقتصادية ، وأنه مادام التيار الإسلامي في نظرهم يصدر عن فكر رجعى متخلّف ، فلا بد أن يكون تعبيراً عن مصالحة اقتصادية رجعية متخلّفة . واستقام لديهم منطق أن ظاهرة «الصحوة الإسلامية» ، ما هي إلا تعبير عن «البترودollar» والاقتصاد الطفيلي . وصرفوا النظر عن أن «البترودollar» شائع في تيارات السياسة والفكر كافة ، وأنها تغذى من التيار العلماني نظمها وكتبها ومؤسساتها ، وأنها تحضن بعضاً من ألمع مفكريه ورموزه الكبار .

وبصرف النظر عن هذا الاستطراد ، فإن غاية المقصود من هذه الإشارة أن موضوع مؤسسات التوظيف ، قد صار واحداً من أهم الموضوعات التي استقطب فيه الصراع بين التوجه الإسلامي والتوجه العلماني . وإن الصراع الفكري الدائر قد حل الموقف الاقتصادي أعباء ثقلاً لا ترد فقط من النشاط الاقتصادي لهذه المؤسسات ، ولكنها ترد من قذائف معركة أخرى تدور في مجال السياسة والفكر . وفي المقابل تحمل الوضع الفكري السياسي أعباء ثقيلة أيضاً أتته من هذا المجال الاقتصادي ، ورمى التيار الإسلامي السياسي في مقاتل شركات التوظيف .

والحادي ، أن التيار الإسلامي السياسي لم يميز نفسه عن نشاط هذه الشركات في وقت مبكر ، ومن قالوا بالصلة العضوية بين المجالين طعناً فيها كلّيهما ، بقى قولهم

يعوزه الدليل وقتاً طويلاً، ولكن كثرة الحديث في ذلك ولد نوعاً من الشبهة التي ظلت معلقة. وإن كنا قرأنا بعد ذلك تصریحات لمسئولين إسلاميين كبار، أوضحت الموقف، وهو أن ما يعني الحركة الإسلامية الفكرية هو وجود مؤسسات اقتصادية للتعامل غير الربوي، أما ما وراء ذلك فخير هذه المؤسسات الموجودة فعلاً هو خير ، وشرها هو شر، حسبياً يظهر من نوع أنشطتها الملموسة في حالة محددة .

كما وجدنا مجلة لواء الإسلام تدافع عن أصل وجود المؤسسات غير الربوية، ثم تنتقد بوضوح مسلك بعض الشركات المالية، مؤكدة على ضرورة إيجاد قنوات لاستثمار الجزء الأكبر من الودائع الخارجية بمصر، وأن توظيف المال في الاتجاه في الأوراق المالية والعملات لا يحقق تمية اقتصادية بمصر، وأن على هذه الشركات أن تسهم في استصلاح الأرضي وزراعة القمح والتصنیع الأساسي، وأن حكم الشريعة يوجب أن توجه مواردها لإنتاج الضرورات الاقتصادية ثم بعدها تتجه لمجال الحاجيات ، (أى ما هو أقل ضرورة) ، ثم بعد ذلك يأتي دور التحسينات (الكماليات) ، وأنه يتبع الاهتمام بالمشروعات التي تولد فرصاً أكثر لعمل العاملين وتعلق بمعيشة الفقراء .

على أننا نلحظ أن اشتباك المواقف في مجال السياسة والاقتصاد، وكثافة المجموع الإعلامي على هذه الشركات من الزوايا السياسية والفكرية واحتلال الأوراق بين مجال الصراع الاقتصادي والفكري والسياسي ، قد أدى إلى اشتداد ظاهرة الدفاع عنها، لا بحسبانها شركات تعمل في مجال اقتصادي بعضها يمارس عملاً متوجهاً والأخر يمارس عملاً طفيليَا ، ولكن بحسبان كونها رمزاً للمؤسسات غير الربوية . وساهم هذا في اختلاط الأوراق وفي تحويل كل مجال بأفعال المجال الآخر وأعبائه . هذا الاختلاط عانت منه الحركة الفكرية والسياسية الإسلامية بما تحملته من أوزار العمل الاقتصادي، كما عانى منه العمل الاقتصادي بها واجه من خصومات سياسية لم يكن هو طرفاً فيها أصلًا .

(٥)

عندما نتكلم عن شركات توظيف الأموال ونشاطها ، كجزء من النشاط التطيلي ، وكظاهرة اقتصادية تشتراك مع ظواهر الانفتاح الحادث ، عندما نصنع ذلك نكون نتعرض لشريحة (عريضة) في المجتمع ، شريحة تنفرد بمعايير اقتصادية اجتماعية ، ويمكن أن تتجمع المواقف والأفكار إزاءها على أساس اقتصادي اجتماعي في الأساس ، وتتجمع من مواقف فكرية متباعدة .

أما عندما نتكلم عن شركات التوظيف بخاصة ، ونتجاهل أصل الظاهرة الانفتاحية الطفيليـة التي تنتشر في شركات التوظيف وفي المؤسسات المصرفية والتجارية المختلفة ، عندما نصنع ذلك نكون قد شققنا المجتمع شقا طوليا أساسه الموقف الفكري العقائدي ، ونكون قد كرسنا في المجتمع خصائص المواقف الطائفية التي تجمع الناس على أسس فكرية فقط ، بصرف النظر عن التمايز الاجتماعي السياسي . ونكون قد أكدنا على مبدأ تمزيق نسيج الأمة فرقتين أسايتين . ونصير شبه أمتين تجمعهما أرض واحدة ، وتدور العلاقات بينهما بين التعايش والسكنينة إن ساد الصفاء فترة ، وبين التصارع والاقتتال إن اشتـد الوطـيس ، ولكنـهما على الدوام سيكونـان كـاثـين منفصلـين ، أو متـماـيزـين لا يـقـومـانـهاـ لـحـمـةـ وـسـدـاـ .

وما دام يوجد من يصر همومه على هذه الشركات دون غيرها ، كالمصارف والشركات التي تنشط في مجالات النشاط المشابهة ، فهو يكون قد جعل معيار التصنيف هو الموقف الفكري . ومن ثم يكون قد ولد نوع دفاع يـردـ من التـكـوـينـ الفـكـريـ العـامـ ، وليسـ منـ المـوقـفـ الـاقـتصـادـيـ . أماـ منـ يـنـظـرـونـ نـظـرـةـ مـغـاـيـرـةـ ، فإـماـ أنـ يـجـذـبـهمـ الاستـقطـابـ إـلـىـ أحدـ القـطـبـينـ ، أوـ أنـ يـتـعـدـواـ عـنـ الـأـمـرـ كـلهـ ، أوـ أنـ يـصـيرـواـ غـيرـ مـؤـثـرـينـ فـ حـرـكةـ الـوـاقـعـ .

تلك آثارـ قدـ تـرـاءـ مـلاـحـمـهاـ فـ الـمـدىـ الطـوـيلـ نـسـيـباـ ، ولكنـ فـ الـمـدىـ القـصـيرـ نـجدـ آثارـ آخرـ ، فإنـ أـىـ مـطـالـعـ لـحـرـكةـ الـوـاقـعـ الـمـصـرىـ ، ولـلـوـضـعـ الـمـؤـسـسـ فـ مجـالـ الـاـقـتصـادـ . يـلـحظـ أـنـ شـرـكـاتـ التـوـظـيفـ قدـ أـدـخـلـتـ فـ مجـالـ الـاـدـخـارـ شـرـائـحـ اـجـتـمـاعـيـةـ لـمـ يـكـنـ الـكـثـيرـ مـنـهـاـ يـتـعـامـلـ معـ الـمـصـارـفـ وـالـبـنـوـكـ ، وـأـنـهـاـ أـدـخـلـتـ نـمـطـاـ جـدـيدـاـ مـنـ أـنـهـاـتـ الـأـوـعـيـةـ الـاـدـخـارـيـةـ ، وـأـنـهـاـ أـوـجـدـتـ نـخـبـةـ اـقـتصـادـيـةـ جـدـيدـةـ لـمـ تـشـأـ عـنـ النـخـبـةـ الـمـسـيـطـرـةـ الـقـائـمـةـ ، لـاـ فـ الـاـقـتصـادـ وـلـاـ فـ الـسـيـاسـةـ ، وـهـىـ ذاتـ أـسـلـوبـ مـعـيـشـةـ مـخـلـفـ وـنـظـامـ قـيمـ مـخـلـفـ عـادـاتـ وـأـفـكـارـ مـبـاـيـنـةـ لـلـنـخـبـةـ الـقـائـمـةـ ، وـهـىـ بـاـ تـسـيـطـرـ عـلـيـهـ مـنـ طـاقـةـ مـالـيـةـ صـارـتـ ذاتـ نـفـوذـ يـصـعـبـ تـجـاهـلـهـ . كانـ لـاـ بـدـ أـنـ يـشـتـدـ مـنـ ذـلـكـ صـرـاعـ النـخـبـ .

والـحـادـثـ ، أـنـ هـذـهـ النـخـبـةـ الـجـدـيـدةـ يـصـعـبـ أـسـتـيـعـاـبـهاـ فـ النـخـبـةـ الـمـسـيـطـرـةـ ، بـحـكمـ جـدـتهاـ وـنـشـائـتهاـ وـأـسـلـوبـهاـ الـمـخـلـفـ ، فـضـلاـ عـمـاـ تـمـلـكـ مـنـ قـدرـةـ اـقـتصـادـيـةـ تـقـيـمـهاـ عـلـىـ أـسـاسـ مـتـمـيـزـ . وـإـذـ كـانـتـ الـمـشـارـكـةـ جـائـزةـ بـيـنـ النـخـبـتـيـنـ عـلـىـ الـمـدىـ الـزـمـنـيـ الـأـطـولـ ، فـإـنـ الـفـتـةـ ذاتـ السـيـطـرـةـ لـاـ تـقـبـلـ إـشـراكـ غـيرـهاـ مـعـهاـ إـلـاـ مـضـطـرـةـ ، وـلـاـ تـقـبـلـ ذـلـكـ مـاـ دـامـ فـ يـدـهاـ سـلاحـ تـعـملـهـ لـاستـبـقاءـ تـفـرـدـهاـ .

وـمـنـ الـطـبـيـعـيـ ، أـنـ إـذـ أـرـادـتـ هـذـهـ النـخـبـةـ الـمـسـيـطـرـةـ اـسـتـبـقاءـ سـيـطـرـتهاـ وـانـفـرـادـهاـ ، وـاسـتـبـقاءـ الـوـضـعـ الـاـقـتصـادـيـ الـقـائـمـ بـخـصـائـصـ كـافـةـ ، أـنـ تـعـملـ عـلـىـ صـيـاغـةـ الـمـعرـكـةـ

بحسبانها ضد مؤسسات التوظيف بخاصة. وقد سبقت الإشارة إلى أن لوضع مؤسسات التوظيف مشكلتين، الأولى ضمانت ودائع المودعين، والثانية مجالات التوظيف والاستئثار. والنقطة الأولى، تتميز فيها مؤسسات النخبة القائمة كالمصارف والشركات، وهي ذات وجود شرعي معترف به في المجتمع. ومن ثم، فإن إثارة المشكلة الأولى تفرق بين النختين وتكتفل للقديمة السيطرة منها وضاغعاً مقارناً أفضل.

أما النقطة الثانية، الخاصة ب المجالات التوظيف ، فهي نقطة يمكن إثارتها لكسب الرأي العام وأقلام المفكرين ضد مؤسسات التوظيف، ولكن دون التركيز على هذا الجانب من بعد، لأن الحديث عنه لا يميز وضعًا قائمًا عن وضع جديد، ولا يميز مصرفاً موجوداً عن مؤسسة توظيف ، وقد يضعها معاً في سلة واحدة. وقد يكون صك براءة بعض شركات التوظيف التي اتجهت اتجاهًا حميداً إلى مجالات التصنيع أو مجالات المقاولات ، مما لم تفعله البنوك .

ولكي تتضح الصورة ، فإن هؤلاء الذين يفكرون في تحويل سيناء إلى منطقة حرة ، سيناء بالذات في تاريخنا الحديث العيش وفي سياستنا الراهنة ، سيناء التي اضطررنا إلى إضعاف وثاقها العسكري بباقي مصر، يفكر البعض الآن في إضعاف وثاقها الاقتصادي بباقي مصر بتحويلها إلى منطقة حرة. هؤلاء الذين يفكرون في أمور كهذه لا يستطيعون أن يتقددوا شركات التوظيف من حيث (التوظيف) ، حسبهم فقط أن يهاجروا من حيث ضمانت المودعين . ولأصحاب الرأي والتفكير أن يتدبروا فيصالح العام الذي افترضوه في استبقاء هذه النخبة لسيطرتها الكاملة على أوضاع الاقتصاد المصري ، وفي سعيها لتصفية تلك النخبة الجديدة التي بدأت تنمو من شركات التوظيف .

إن صراع النختين قد صار محتدماً ، وإن الفئة ذات السيطرة قد استخدمت في إقصاء النخبة الجديدة كل أسلحة المقابلة. بل لعلها استخدمت أسلحة ذات (إبادة شاملة) ، أو (تدمير شامل) ، وذلك عندما أعدت حملتها الإعلامية الضاربة ، لتشير جمهور المودعين للتکالب على سحب ودائعهم جملة وفي وقت واحد ، الأمر الذي لا تطيقه أعرق المؤسسات المصرفية ولا تحتمله أكثر المصارف استقراراً ، والأمر الذي كان يمكن أن يؤدي إلى تسلسل آثاره التدميرية في عديد من المؤسسات الأخرى في المجتمع . وكانت الغاية هي إقصاء هذه المؤسسات من السوق ، وإرث طاقتها التمويلية ، وليس علاج أوضاعها .

حفظ الله مصر، وألهمها الرشاد ..

الفهْرِس

٥ مستقبل الحوار الإسلامي العلماني

٧ الفصل الأول : الوفود العلماني ..

٢١ الفصل الثاني : الوطنية العلمانية ..

٣١ الفصل الثالث : تغلغل العلمانية ووجه قصور الحلة الإسلامية ..

٤٣ الفصل الرابع : الحروب الفكرية ..

٥٧ الصراع الفكري والفتنة الطائفية .. General Organization Of the Alexandria Library. (GOAL)

٧٤ الصراع الفكري والمؤسسات المالية الإسلامية Bibliotheca Alexandrina

٧٥ المشروعات الاقتصادية .. والرصيد الديني الوطني العام ..

٨٣ أساليب الصراع حول توظيف الأموال ..

رقم الإيداع: ٩٦/٩٩٠٧
I.S.B.N. 977 - 09 - 0359 - 0

مطابع الشرق

القاهرة: ٨ شارع سبيوه المصرى - ت: ٤٠٢٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧
بروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هافت: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣

إن الحديث عن مستقبل الحوار ،
يعنى الحديث عن علاقة الطرفين المخاورين ،
من حيث هى ضرورة ومآل .
ومادمتنا في مجال الضرورة ،
فلا بد من الحديث عن الماضي ،
وعن أصل المشكل ، وما تراً من بعد .
وعندما نكتب عن العلاقة ،
أو الحوار بين الإسلام والعلمانية ،
إنما نقصد بالإسلام منهجا ينظر إلى الإسلام
بوصفه أصل الشرعية ،
ومعيار الاحتكام ،
والإطار المرجع إليه في النظم الاجتماعية
والسياسية وأنماط السلوك ؛
بينما العلمانية - في ظني - هي إسقاط هذا الأمر ،
والصدور عن غير الإسلام وغير الدين في إقامة النظم ،
ورسم العلاقات وأنماط السلوك .